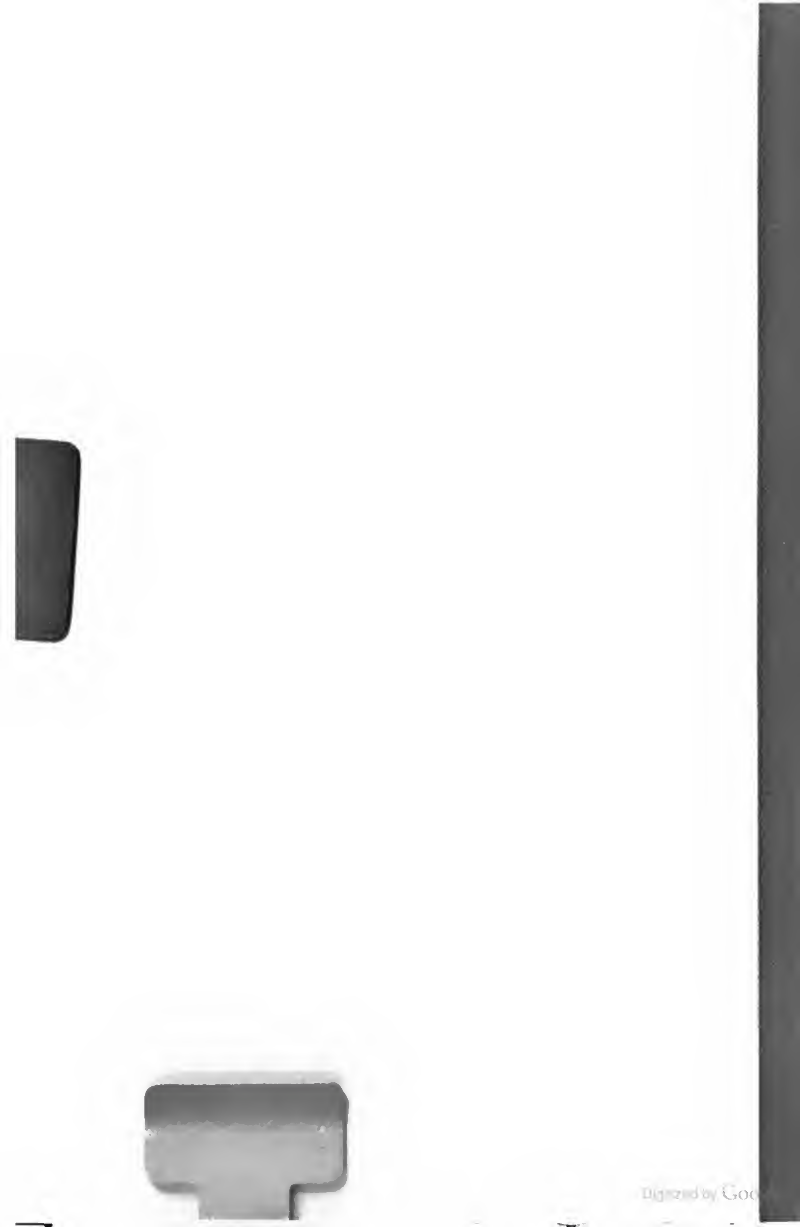
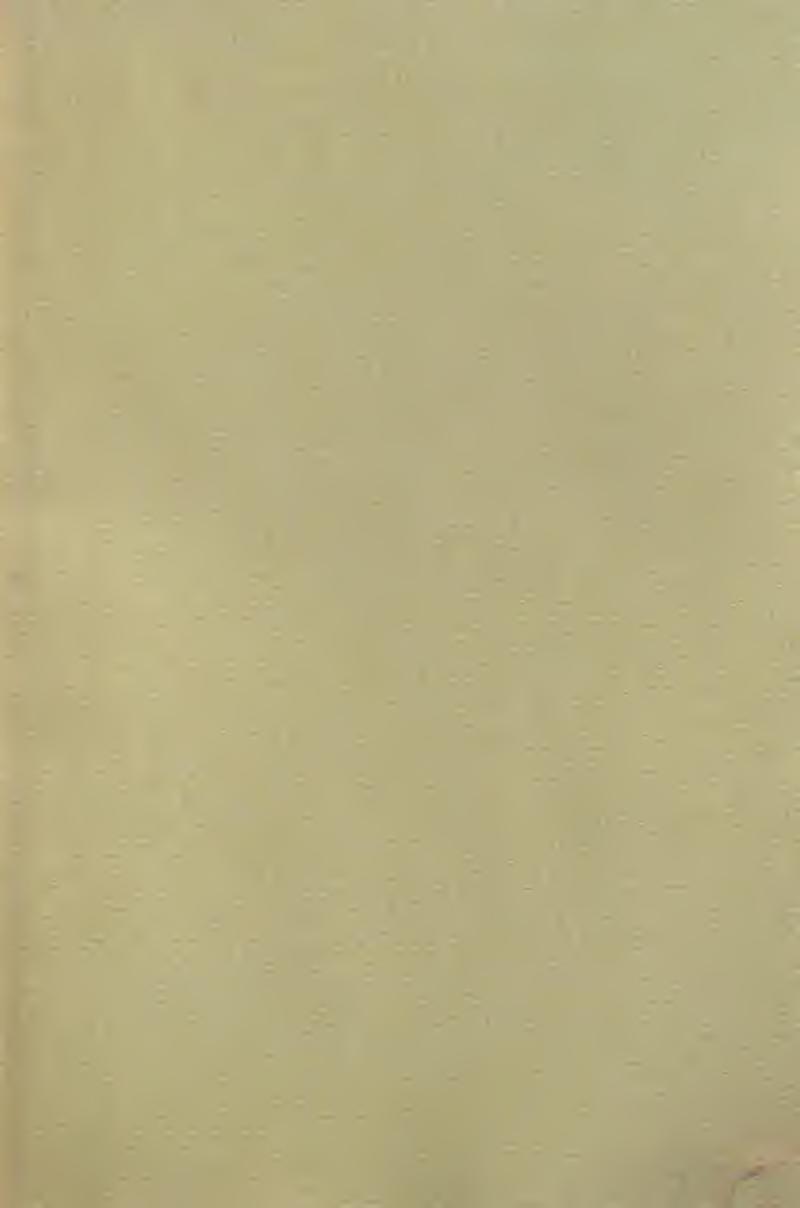
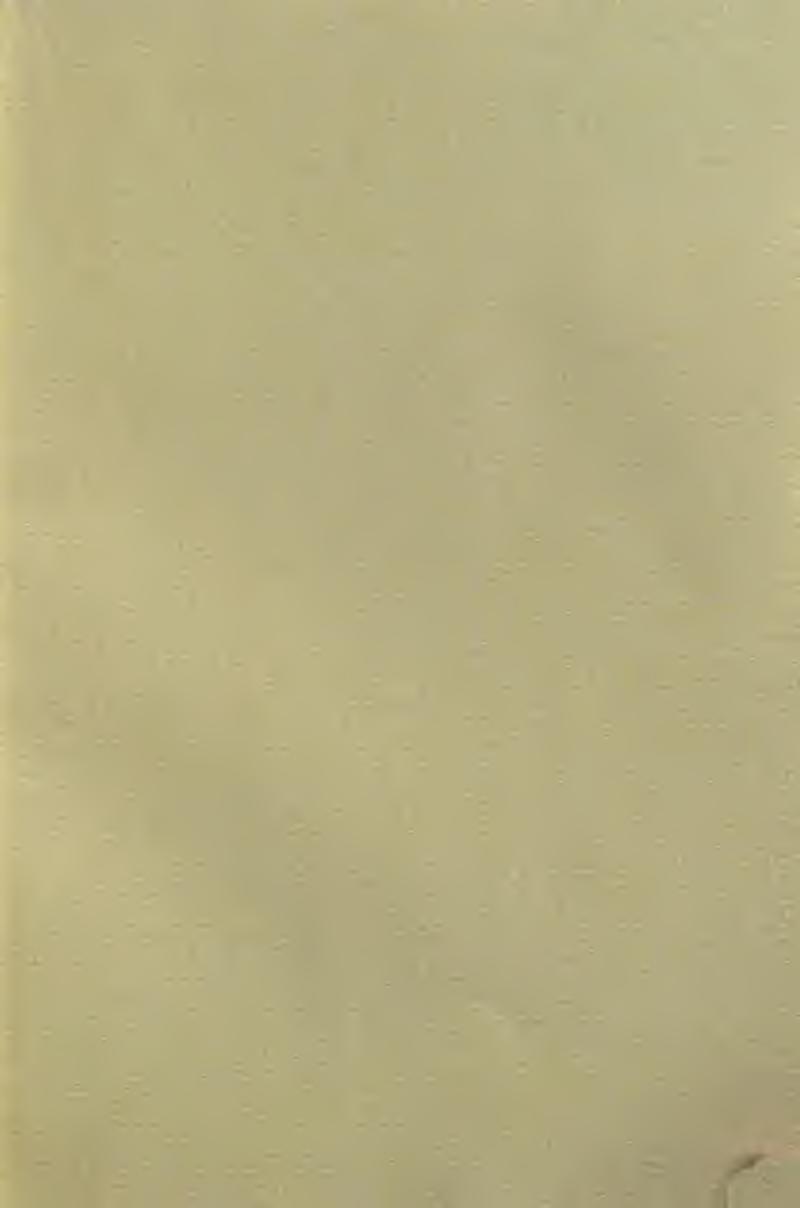
ÜBER DIE RELIGION DER VORISLAMISCHEN ARABER VON LUDOLF KREHL

Ludolf Krehl











ÜBER

DIE RELIGION

DER

VORISLAMISCHEN ARABER.

VON

LUDOLF KREHL.

LEIPZIG,

SERIG'SCHE BUCHHANDLUNG.

1863.



ÜBER
DIE RELIGION
DER
VORISLAMISCHEN ARABER.



VON

LUDOLF KREHL.



LEIPZIG,
SERIG'SCHE BUCHHANDLUNG.
1863.

SR. EXCELLENZ

HERRN

DR. BERNHARD VON DORN

KAIS. RUSS. WIRKL. STAATSRATH, ORD. MITGLIED DER K. K. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN,
DIRECTOR DES ASIATISCHEN MUSEUMS, OBER-BIBLIOTHEKAR DER KAIS. ÖFFENTLICHEN
BIBLIOTHEK ZU ST. PETERSBURG, ETC. ETC.

ALS EIN ZEICHEN

DANKBARSTER ERGEBENHEIT

GEWIDMET

VON

DEM VERFASSER.

VORWORT.

Die vorliegende Abhandlung bespricht einen Abschnitt aus der Religionsgeschichte Vorderasiens, welcher zwar bereits zu wiederholten Malen behandelt worden, aber im Ganzen doch noch so wenig aufgehellt ist, dass er eine in das Einzelne eingehende Besprechung auch fernerhin noch nöthig machen wird.

Ich habe es versucht, einige der hervorragendsten Erscheinungen der altarabischen Religion zu erklären und ihren inneren Zusammenhang nachzuweisen. Das ganze Gebiet ausführlich zu behandeln, konnte nicht in meiner Absicht liegen. Dazu bedarf es vor Allem grösserer handschriftlicher Hülfsmittel und namentlich der Kenntniss aller auf diesen Gegenstand bezüglichen Artikel in dem Mu'ğam al-buldân des Jâkût, dessen Veröffentlichung wir ja in kurzer Zeit erwarten dürfen. Herr Prof. Wüstenfeld hat die Güte gehabt, mir die hier zum Theil auszugsweise veröffentlichten Stellen aus

dem genannten Werke mitzutheilen, wofür ich ihm den verbindlichsten Dank ausspreche.

Auf der vierundfunfzigsten Seite (Z. 20) ist anstatt »unstreitig« zu lesen: »nach der Meinung der muslimischen Schriftsteller« — ein Versehen, welches ich zu corrigiren bitte.

Leipzig, den 27. März 1863.

L. Krehl.

ÜBERSICHT DES INHALTS.

Unter allen semitischen Völkern ist nicht leicht eines, dessen älteste Geschichte in tieferes und undurchdringlicheres Dunkel gehüllt ist, als die der Araber. Was uns von den arabischen Geschichtsschreibern über die Sitten, die Religion und Cultur ihrer Vorfahren berichtet wird, ist im Ganzen so wenig und dies Wenige wieder so zweifelhaft, so vielfach mit unglaubhaften Sagen untermischt, dass man es nur mit grosser Vorsicht aufnehmen kann. Dennoch darf der Werth dieser zweifelhaften Nachrichten nicht unterschätzt werden, weil sie wenigstens einiges Licht auf die frühesten Culturzustände eines Volkes werfen, das in der politischen wie in der Religions-Geschichte eine so ausserordentlich bedeutende Rolle gespielt hat. Was wir über denselben Gegenstand aus anderen Quellen, vorzüglich aus den Schriften der alten griechischen und römischen Schriftsteller, wissen, ist vergleichsweise wieder sehr gering und den einheimischen Nachrichten vielfach so widersprechend, dass man oft an der Möglichkeit der Erforschung dieses dunklen Gebietes verzweifeln möchte. So nennt Strabo (S. 780) übereinstimmend mit Justinus (39, 4—6) die Araber unkriegerisch und erzählt von ihren Königen, dass sie träge im Kriegführen seien, während wir wissen, dass bei ihnen eine Fehde der andern gefolgt ist und dass die Stämme, von inneren Kriegen und Zwistigkeiten getheilt und einer den andern verfolgend, erst in der Zeit Muhammed's die blutigen Kämpfe ruhen lassen und anfangen, als ein Volk sich zu fühlen. Indem sie kurz nach dem Tode desselben, durch das starke Band einer monotheistischen Religion geeint, plötzlich aus den Grenzen ihres wüsten Landes hervorbrechen, mit ungeahnter Gewalt siegreich die Völker, welche sich ihnen zu widersetzen versuchen, unterjochen, Throne und Reiche zerstören, auf ihren Trümmern die Fahne des Propheten aufpflanzen und ein neues mächtiges Reich stiften, zeigen sie, dass die immerwährenden Kämpfe ihre Kraft nicht zerstört, sondern gestählt haben, und beweisen zugleich, wie lebendig und unwiderstehlich die Kraft ihres Glaubens gewesen sein muss.

Mögen im Orient die Entwickelungs- wie die Zersörungsprocesse auch noch so schnell und plötzlich vor sich gehen, eine solche Ent-

wickelung, wie die des arabischen Volkes, ist nicht das Werk weniger Jahre. Wie hoch man auch immer die geistige Energie Muhammed's und die Gewalt seiner Predigt von Allah anschlagen mag, — eine so tiefgreifende, politische wie religiöse Umbildung konnte sie nicht in so kurzer Zeit hervorbringen, ohne in dem Volke selbst und in seinem Glauben zahlreiche Anknüpfungspunkte, ohne einen ihr durch vielfache religiöse Entwickelungen zubereiteten günstigen Boden gefunden zu haben.

Dass letzteres der Fall gewesen sei, müsste freilich im höchsten Grade zweifelhaft erscheinen, wenn man die kärglichen Nachrichten, welche uns die meisten arabischen Schriftsteller über die religiösen Zustände der vorislamischen Araber mittheilen, auf Treu und Glauben wörtlich annehmen wollte. In diesem Falle würde sich diese alte Religion nur auf eine gedankenlose Verehrung einer ansehnlichen Anzahl von Idolen beschränken, um welche man zu bestimmten Zeiten herumwandelte, denen man dann und wann ein Lamm opferte, vor denen man vielleicht ein dürftiges Gebet verrichtete — sie würde ein grober, gedankenloser Fetischismus sein, der Geist und Herz leer liess.

Freilich müsste man sich mit diesem ärmlichen Resultat der Forschung begnügen, wenn man nicht Grund hätte zu bezweifeln, dass die von den muslimischen Schriftstellern überlieferten Nachrichten in wirklich erschöpfender Vollständigkeit das historische Material enthalten, aus dem sich ein treues und überall zutreffendes Bild von der altarabischen Religion darstellen lässt. Wenn man aber erwägt, welch nivellirenden Einfluss der durch Muhammed hervorgerufene religiöse Fanatismus ausgeübt, wie grosse Gleichgültigkeit gegen alles Geschichtliche der starre, schon in den ersten Anfängen des Islâm bemerkbare Dogmatismus bewirkt hat, wie dieser alle Spuren der früheren Religionszustände von Grund aus zu vertilgen sucht, wird man jene Zweifel für berechtigt halten. Dass der neuen Religion diese Bestrebungen um die Vernichtung der Erinnerungen an ihre Vorgängerin so über alles Erwarten wohl gelungen sind, hat seinen Grund nicht nur in der Macht des durch sie erregten Fanatismus, sondern auch in der Unzulänglichkeit schriftlicher Aufzeichnung, welche diese Erinnerungen fixirt und ein Vernichten derselben bedeutend erschwert. Doch gelang es nicht vollkommen, die Vergangenheit dem Gedächtniss zu entziehen. Man wagte sich nicht an die genealogischen Aufzeichnungen, deren Kenntniss in zu hoher Achtung stand,[1]

[1] *Al-Šahrastâni* (herausg. von Cureton S. ۴۳۴) erzählt ausdrücklich, dass die vormuhammedanischen Araber sich mit drei Arten der Wissenschaft beschäftigt hätten, nämlich der Wissenschaft der Genealogieen (علم الانساب),

und die in ihnen enthaltenen, auf die alte polytheistische Religion hinweisenden Fingerzeige mochten wol auch für zu unbedeutend und unschädlich gehalten werden, als dass man ihre Vernichtung für unbedingt nothwendig hätte halten sollen. Und dennoch sind diese genealogischen Tafeln gerade eine der wichtigsten Quellen für unsere Kenntniss wenigstens der Namen der Idole und der Verbreitung ihres Cultus. Die Araber hatten nämlich die Gewohnheit, häufig auch solche Namen zu geben, welche auf die Verehrung dieser oder jener Gottheit Bezug hatten und zeigten, welcher Gottheit dieser oder jener eine besondere Achtung widmete, wie z. B. *'Abd-Śams* (Diener der Sonne), *'Abd-al-Ḳais* (Diener des Gottes *Ḳais*), *'Abd-al-'Uzzá* (Diener der Göttin *al-'Uzzá*) u. s. w. (Vgl. darüber Tuch in der Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch. III, S. 153. Blau ebd. XVI, 364). So erhielten sich viele Idolnamen in der Erinnerung und mit ihnen eine, wenn auch schwache, Kenntniss der Orte, an denen sie angebetet wurden. Die wenigen Erinnerungen hieran wurden später gelegentlich von Commentatoren oder Geographen, hier und da auch von Geschichtsschreibern aufgezeichnet, aber mehr um die alten Namen zu erläutern, oder eine von Mund zu Mund fortgepflanzte unbedeutende Anekdote zu erzählen, nie um ein treues Bild der Vergangenheit zu entwerfen, nie aus einem höheren geschichtlichen Interesse.

Dass bei solcher Beschaffenheit der Quellen und des wissenschaftlichen Charakters der Berichterstatter es zur Charakterisirung der alten Religion nicht genügt, die uns überlieferten fragmentarischen Nachrichten zusammenzustellen, sondern dass es hierfür auch einer Ausdeutung der letzteren bedarf, ist ganz natürlich und selbstverständlich. So lange uns noch eine vollständige, von einem arabischen Schriftsteller abgefasste, Darstellung des ganzen Religions- und Göttersystems der alten Araber fehlt, sind wir auf solche Ausdeutungen angewiesen. Und es fragt sich sehr, ob dies nicht auch dann noch der Fall sein wird, wenn sich einmal das, wie es scheint, verloren gegangene, von *Jâḳût* so oft citirte *Kitâb-al-aṣnâm* des *Abû'l-Mundir* doch noch wieder finden sollte. Wenigstens werden die darauf gesetzten Hoffnungen und Erwartungen durch die von *Jâḳût* gegebenen Auszüge aus dem Buch sehr herabgestimmt. Wir erfahren aus ihnen eben nur die Namen der Idole selbst, der Orte, an denen sie verehrt wurden, der Stämme, welche sie anbeteten, hier und da noch eine charakteristische Anekdote, aber nichts über ihren Ursprung, ihren Charakter und über die an die Verehrung des Idoles sich knüpfende Idee.

---

der Wissenschaft der Geschichte (التواريخ) und der Religionsgebräuche (الاديان).

Unter allen arabischen Schriftstellern, welche über die religiösen Culturzustände ihrer Vorfahren sprechen, ist *al-Šahrastâni* weitaus der gediegenste und bedeutendste. Er sucht in den Kern der Sache einzudringen, begnügt sich nicht mit den üblichen geradezu typisch gewordenen Redensarten und Idolnomenclaturen, wenn gleich auch diese nicht ganz fehlen. Er berichtet in seinem *Kitâb-al-milal va'l-niḥal* (S. ۴۳۳ ff.) über die Glaubensansichten der vormuhammedanischen Araber Folgendes: »Die Araber der vorislâmischen Zeit zerfallen rücksichtlich der Religion in verschiedene Klassen. Die Einen leugneten den Schöpfer, die Auferstehung und die Rückkehr des Menschen zu Gott, und behaupteten, dass die Natur selbst in sich die Macht zu beleben (الطبع المحيى) besitze, dass aber die Zeit (in ewigem Kreislaufe alles individuelle Seyn) vernichte (الدهر المفنى); Andere glaubten an einen Schöpfer und an eine von ihm aus Nichts hervorgebrachte Schöpfung (ابتداء الخلق والابداع), leugneten aber die Auferstehung und die Rückkehr des Menschen zu Gott; Andere glaubten an einen Schöpfer, eine Schöpfung und eine Art von Rückkehr des Menschen zu Gott, leugneten aber die Gesandten und beteten die Götzenbilder an, von welchen sie glaubten, dass sie einst in jenem Leben die Mittler zwischen ihnen und Gott sein würden, stellten Wallfahrten zu ihnen an, brachten ihnen Schlachtopfer und Opfergeschenke dar, nahten sich ihnen mit Ceremonien und religiösen Gebräuchen, hielten dies für erlaubt, jenes für verboten. Dies war die Religion des grössten Theiles der Araber. Noch Andere endlich glaubten an eine Seelenwanderung (التناسخ) und behaupteten, dass nach des Menschen Tode das Blut des Gehirnes sich mit einigen Theilen seines Körpers verbinde und aus dieser Verbindung der Vogel *Hâma* entstehe, welcher alle hundert Jahre zum Grabe des Verstorbenen zurückkehre.« Darin jedoch stimmen fast alle arabischen Autoren überein, dass die Nachkommen des Abraham von Anfang herein dieselbe monotheistische Religion wie Abraham bekannt haben; der Abfall von dieser Religion Abrahams[1] (دين ابرهيم) sei lediglich nur dem Einfluss des Teufels zuzuschreiben. Dass übrigens das Judenthum bereits in ziemlich früher Zeit über verschiedene Theile Arabiens verbreitet war, bezeugen Šahrastânî (a. a. O. S. ۴۳۴) wie Philo-

[1] Zu derselben »Religion Ibrahim's«, einem sehr einfachen Monotheismus, nicht aber zum Islam, bekennen sich noch heute nach ihrer eigenen Aussage die Wüsten-Araber in Haurân, wie mir Consul Dr. Wetzstein mündlich mittheilte.

storgius (Hist. Eccles. III, 4. *οὐκ ὀλίγον δὲ πλῆθος καὶ Ἰουδαίων αὐτοῖς ἀναπέφυρται*) und v. A., und dass viele Araber sich zum Christenthum bekannt haben, ist eine bekannte Thatsache.

Die ersten Anfänge und Keime der polytheistischen altarabischen Religion sind zu dunkel und geheimnissvoll, als dass es gelingen könnte, sie vollkommen zu erklären, doch sind sie zweifelsohne sehr einfach und der geistigen Bildungsstufe ihrer ersten Bekenner angemessen gewesen. Als das Ursprüngliche also setzen die muslimischen Schriftsteller die Religion Abraham's, den Glauben an einen Gott (Allah) voraus. Man wird diese Voraussetzung, wenn man Gen. 13 ff.[1] vergleicht, nicht so ohne weiteres als unhistorisch zurückweisen können. Erkennt man den engen Zusammenhang der Araber mit Abraham ihrer Abstammung nach an, so ist damit zugleich die Annahme gegeben, dass in früher Zeit der Monotheismus und zwar der absolute, nicht der relative, sich des Gegensatzes des Polytheismus noch nicht bewusste, unklare Monotheismus, den Schelling als die Urreligion voraussetzt, in Arabien, und wenn auch nur in einem kleinen Theile der Bevölkerung, geherrscht haben müsse. Wie lange er sich in seiner ursprünglichen Reinheit erhalten, in welcher Zeit eine Trübung dieses monotheistischen Gottesbewusstseins eingetreten sei, wird sich historisch nicht mehr bestimmen lassen, da alle wirklich geschichtlich beglaubigten Anhalte hierfür fehlen. Auch das wird, jetzt wenigstens, unentschieden bleiben müssen, ob die von Nordosten her in Arabien einwandernde semitische Bevölkerung einen bei den damals in diesem Lande Einheimischen bereits ausgebildeten Religionscultus angenommen oder ob innerhalb jener selbst, in Folge fremder Einflüsse, ein neuer Cultus sich nach und nach gebildet habe. Ist letzteres der Fall, so lässt sich dies nur so erklären, dass der Monotheismus im Laufe der Zeit zu einem unverständlichen Deismus sich abschwächte. Der eine Gott wurde als ausserhalb der Welt seiend, von ihr nicht blos verschieden, sondern auch geschieden, in einem nur äusserlichen Verhältniss zum Kosmos stehend gedacht. Die für das religiöse Bedürfniss schlechthin nothwendige Idee der Immanenz Gottes verlor sich. Sobald dieses Bedürfniss sich wieder geltend machte, musste es nach einem Ersatz suchen. Es glaubte ihn in der Natur und ihren Erscheinungen zu finden. So entstand der Polytheismus, dessen primitivstes und innerstes Wesen Naturreligion ist. Nach ihrer Anschauung offenbart sich die Gottheit in den äusseren, sichtbaren Erscheinungen der Natur. Der Mensch wird also diejenigen Naturerscheinungen, welche den Resultaten seiner Erfahrung nach den

---

[1] Vgl. für das Geschichtliche Ewald Geschichte des Volkes Israel I, 361 ff.

wesentlichsten Einfluss auf die Hemmung oder Förderung seines äusseren oder inneren Lebens haben, leicht vergöttern, weil er sich von ihrem Einfluss abhängig fühlt. Zu dieser Verehrung veranlasst ihn der religiöse Trieb, welcher mit dem Lebenstrieb in nächster Verbindung steht. Wie letzterer die Erhaltung des Lebens zum Zweck hat, so wird der religiöse Trieb den Menschen bewegen, Alles in seinen Kräften liegende zu thun, um die von ihm als persönliche Wesen gedachten Naturerscheinungen, welche sich ihm als lebenshemmende oder lebensfördernde erweisen, entweder günstig zu stimmen oder bei günstiger Stimmung zu erhalten. So richtet er an sie seine Gebete oder bringt ihnen seine Opfer dar.

Wie die Cultur im Allgemeinen durch das Verhältniss des Menschen zu der ihn umgebenden Natur bedingt ist, so ist dies auch mit der Naturreligion, dem Polytheismus, der Fall; und man wird darum auch bei Völkern gleicher Culturstufe auffallend ähnliche Vorstellungen von den Göttern und ihrem Verhältniss zum Menschen und umgekehrt finden. Je einfacher und einförmiger die Natur, desto einfacher auch die Religion und der den Göttern gewidmete Cultus, der nur dann eine Aenderung erleidet und grössere Ausschmückung erhält, wenn die Cultur sich steigert, wie dies bei sesshaften Bevölkerungen meist der Fall ist. Das Einfache ist hier das Ursprüngliche.

Für den Bewohner der öden Wüste bietet freilich die ihn unmittelbar umgebende Natur wenig Erscheinungen, die ihn so fesseln, deren Eindrücke so überwältigend auf ihn einwirken könnten, dass er sich gedrungen fühlte, sie als Erscheinungen und Offenbarungsstätten (wie der arabische Mystiker sich ausdrückt) der Gottheit anzusehen und zu verehren. Dass nun die Gestirne mit ihrem hellen, stillen, majestätischen Glanze mehr als alle anderen Erscheinungen der sinnlichen Welt geeignet sind, den einfachen und natürlichen Beduinen, welcher hauptsächlich und zunächst nur von der Macht der sinnlichen Eindrücke abhängt, zu fesseln, ist sehr erklärlich. So sahen die Araber der Wüste diese Gestirne als Symbole und Bilder der göttlichen Majestät, Unveränderlichkeit und Ewigkeit[1] an und schrieben ihrem Einfluss und ihrer Macht, ihrem Aufgang und Untergang ebensowohl die Unglücksfälle und Schäden zu, die sie erlitten, als das Glück und den Gewinn, der ihnen zu Theil wurde, wie Ar-

---

[1] Vgl. den merkwürdigen Vers des Dichters Labid:

بلينا وما تبلى النجومُ الطوالعُ وتبقى الجبالُ بعدَنا والمصانعُ

»Wir altern, aber jene aufgehenden Gestirne altern nicht,
und uns werden die Berge und die hochgebauten Paläste überdauern.«

rian (de expeditione Alexandri VII, 20) sagt: *ἀφ' ὅτου μεγίστη καὶ φανοτάτη ὠφέλεια ἐς πάντα ἥκει τὰ ἀνθρώπινα.* Unwetter und Stürme, Wind und Regen, Thau und Wachsthum der Saaten, Fruchtbarkeit des Viehs, Befruchtung und Erzeugung, Leben und Sterben: Alles ist für sie die Wirkung jener hellleuchtenden Himmelskörper, deren Glanz den schwärmerischen Julian (vgl. dessen oratio in Solem p. 90) so begeisterte und deren Eindruck auf die Sinne des Menschen Philo[1] so beredt schildert, indem er sagt: »denn das Gesicht vom Lichte angezogen und gen Himmel gerichtet, erregt bei Betrachtung der Natur der Sterne, ihrer harmonischen Bewegung und des regelmässigen Umlaufes der Fixsterne sowohl wie der Planeten ein unaussprechliches Vergnügen und Entzücken in der Seele des Menschen.. und so von immer neuen Anblicken — denn einer folgt auf den andern — entzückt, wird er von unersättlicher Begierde zu schauen ergriffen. Sodann aber, wie es eben zu geschehen pflegt, forschte der Mensch von Neugier getrieben nach dem Wesen dieser sichtbaren Dinge: ob sie unerschaffen sind oder einem Schöpfer ihre Existenz verdanken, auf welche Weise sie sich bewegen, welches die Gesetze sind, nach denen sie regiert werden. Aus der Erforschung dieser Gesetze ist eine bestimmte Art von Philosophie entstanden, welche zu den vollkommensten Gütern gezählt werden muss, mit welchen das Leben der Menschen geschmückt worden ist.« Wurde dieses Staunen nun durch Unglücksfälle hervorgerufen, welche die Menschen betroffen hatten, so ging es leicht in Furcht[2] vor dem Wesen über, dem sie diese Wirkungen zuschrieben, während, wenn es durch Glück hervorgerufen wurde, es nothwendig eine dankbare Liebe zu demselben Wesen erzeugen musste. So entstand der über einen grossen Theil von Asien, von den äussersten Grenzen Persiens bis zu denen Aegyptens verbreitete Sterndienst,[3] von dem es schwer zu sagen ist, ob er in Arabien oder Mesopotamien zuerst entsprungen ist. Auf solchen Sterndienst sind gewiss die meisten der über Vorderasien verbreiteten polytheistischen Religionen, an welche sich die verschiedenartigsten kosmogonischen Elemente sowie Mythen angeschlossen haben, als auf ihre Quelle zurückzuführen.

---

[1] De mundi opificio § 17.

[2] Vgl. Statius, Theb. III, 661. Primus in orbe deos fecit timor.

[3] In ähnlicher Weise haben schon kirchliche Schriftsteller wie Origenes, Eusebius, Augustinus die Entstehung des Gestirndienstes erklärt. S. Movers, die Phönizier I, S. 158. Vgl. Schelling, Philosophie der Mythologie (1857) S. 197: »Hier werden wir auf die Verbindung geführt, in welcher sich überall die Verehrung der Elemente mit dem Sternendienste zeigt. Ich halte nämlich letzteren für das ursprüngliche.«

Movers hat dies in seinem gelehrten, wenn auch vielfach unkritischen Werke über die Phönizier mit grossem Scharfsinn erwiesen. Dass nun die ersten Anfänge und Keime der polytheistischen Religion der alten Araber auf dieselbe Wurzel zurückzuführen sind, scheint nach allen Spuren nicht zweifelhaft zu sein. Die arabischen Schriftsteller selbst geben uns einige hierauf deutende Fingerzeige an die Hand.

Śahrastâni berichtet, indem er (S. ۴۳۴) über die Religion der alten Araber spricht, Folgendes: ومنهم مَن يصبو الى الصابئة ويعتقد فى الانوآء اعتقادَ المنجّمين فى السيارات حتى لا يتحرك ولا يسكن ولا يسافر ولا يقيم الّا بنوء من الانوآء ويقول مُطِرنا بنوء كذا »Es gab unter den Arabern solche, welche zum Cultus der Ṣâbier hinneigten und über den Untergang der Sterne das glaubten, was die Astronomen über die Planeten glaubten, so dass sie bei ihrer Bewegung, ihrer Ruhe, ihren Reisen und ihrem Rasten nur nach dem Untergange eines Sternes (jenachdem dieser es befahl oder widerrieth) sich richteten und sagten: wir verdanken dem Untergange des und des Sternes Regen.« Die Existenz des Sterndienstes bei den alten Arabern geht ferner ganz unzweifelhaft aus den Berichten hervor, welche *al-Dimiśḳi* (bei Chwolson die Ssabier II, 404 f.) über die Religion derselben giebt, indem er sagt: وممن كان يدين بدين الصابئة العربُ وكانت حمير تعبد الشمس وقصةُ الهدهد وبلقيس شاهدةٌ بسجودها وسجودِ قومها للشمس ثم تهوّدت حمير وكنانة كانت تعبد القمر ثم تهوّدت ولخم وجذام عبدوا المشترى واسد عبدت عطارد وطسم الدبران وقيس عبدت الشعرى العبور وطىّء عبدت سهيلا ثم عبدوا الاصنام بعد ذلك واعتذروا بعد ذلك بقولهم ما نعبدهم الا ليقرّبونا الى الله تعالى ولم يعتقدوا انها خالقة ولا مدبّرة d. h. »Zur Religion der Ṣâbier bekannten sich endlich die ʿAraber. Die Ḥimjariten verehrten die Sonne (die Geschichte vom Wiedehopf und der Königin *Bilḳis* — vgl. Sur. 27, 20 ff. — beweist, dass sie und ihr Volk die Sonne anbeteten), bekehrten sich aber dann zum Judenthum, wie der Stamm *Kinâna*, welcher früher den Mond angebetet hatte. Die Stämme *Laḥm* und *Ǵuḏâm* beten den Stern Jupiter, *Asad* den Mercur, *Ṭasm* die Hyaden, *Ḳais* den Sirius, *Ṭajj* den Suhail (Canopus) an. Sie beteten die Götzenbilder an und entschuldigten sich wegen dieses Götzendienstes damit, dass sie sagten:

Wir verehren dieselben nur in der Absicht, damit sie uns Gott nahe bringen,[1] aber sie glaubten nicht, dass diese Idole Schöpfer und Regierer (der Welt) seien.« Fast gleichlautend berichtet *Abû'l-Farag* (vgl. Specimen historiae Arabum ed. Pococke, II. ed. p. 4): فكانت حمير تعبد الشمس وكنانة القمر وطسم الدبران ولخم وجذام المشترى وطئ سهيلا وقيس الشعرى العبور واسد عطارد وثقيف بيتا بأعلى نخلة يقال لها اللات »die Ḥimjariten verehrten die Sonne, Kinâna den Mond, Ṭasm die Hyaden, Laḫm und Ǵudâm das Gestirn *al-Muštari* (Jupiter), Ṭajji das Gestirn *Suhail* (Canopus), Ḳais das Gestirn *al-Šiʿra al-ʿabûr* (Sirius), Asad das Gestirn *ʿUṭârid* (Mercur), Ṭaḳîf aber ein Heiligthum im oberen Theile von Naḫla gelegen, das *al-Lât* genannt wurde.«

Den Stamm, welcher das Gestirn *al-Dabarân* (Hyaden) göttlich verehrt haben soll, nennt *Abû'l-Farag*: *Misam* (ميسم). Statt dieses sonst völlig unbekannten Namens giebt *al-Dimiški* das unstreitig richtige طسم, aus welchem ميسم durch Verderbung leicht entstehen konnte. Aus *Abû'l-Fidâ's* vorislâmischer Geschichte (hrsg. von Fleischer S. 180) erfahren wir, dass die Stämme *Ṭasm* und *Ǵadis* zu den ausgestorbenen arabischen Stämmen (العرب البائدة) gehören, während *Ibn-Duraid* (hrsg. von Wüstenfeld S. 306) und *Ḥamza Iṣfahâni* (hrsg. von Gottwaldt S. 122) *Ṭasm* zu der Zahl der Geschlechter rechnen, welche العرب العاربة (eingeborne Araber) genannt werden. Ein ḥimjaritischer König Namens *Ḏû-Ǵaišân*, welcher nach Ḥamza Iṣfahâni (S. 128) vor Alexander dem Grossen, nach der Ansicht Caussin de Perceval's (Essai sur l'histoire des Arabes I, p. 89) aber in der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Christus regierte, soll diese beiden Stämme *Ṭasm* und *Ǵadis* vollständig vernichtet haben. Mag man nun den Untergang dieser beiden Stämme in eine relativ frühere oder spätere Zeit setzen — jedenfalls gehört *Ṭasm* mit zu den ältesten arabischen Stämmen. *Ibn-Ḳutaiba* (hrsg. von Wüstenfeld S. 14), *Ḳazvini* (Âṯâr al-bilâd S. 87), *Abû'l-*

[1] Eine gleiche Vorstellung von dem nur durch die Idole vermittelten Verhältniss zwischen der Gottheit und dem Menschen erwähnt *Šahrastâni* (S. ۴۳۳), indem er von den alten Arabern sagt: sie hätten sich zu dem Glauben an den Schöpfer (الخالق), an einen (erst durch den Schöpfer bewirkten) Anfang der Schöpfung (ابتداء الخلق) und an eine Art von Rückkehr bekannt, aber die Existenz von Gesandten geleugnet, die Idole als Fürbitter (شفعاء) angebetet. Hier wird die Gottheit als ausserhalb der Welt seiendes und von ihr geschiedenes Wesen angesehen. Das Ursprüngliche muss also Deismus gewesen sein.

Fidâ (a. a. O. S. 16) führen *Tasm* unter den Söhnen des Lâvud (לוט) bin Aram bin Sâm bin Nûḥ auf, und geben an, dass in Jamâma, also zwischen Ḥiĝâz und Baḥrain, seine Wohnsitze gewesen sind. Das von diesem Stamm verehrte Gestirn *Dabarân* ist dasselbe, welches die Griechen *Ὑάδες* (vgl. Ideler, Ursprung und Bedeutung der Sternnamen S. 136 ff.) nannten. Die bereits von Cicero (de natura deorum II, 43) vorgeschlagene Etymologie des griechischen Namens dieses Gestirnes, »*ἀπὸ τοῦ ὕειν*«, stimmt übrigens merkwürdig zu der bei den Arabern verbreiteten Ansicht über die regenbringende Kraft der Hyaden. Vgl. *Ḳazvînî* 'Aĝâïb-al-maḫlûḳât S. 36, Z. 2 ff. ويزعمون انهم لا يمطرون بنوء الدبران الّا وسنتهم جـــدبة («die Araber glauben, dass das Jahr trocken sein wird, wenn es beim Untergang der Hyaden nicht regnet.«) Ueber die Etymologie des Namens دَبَرَان sind die arabischen Philologen selbst nicht einig, indem ihn die Einen (vgl. Pococke a. a. O. S. 133) von dem Verbum دبر »folgen« — und zwar لدبوره الثريّا d. h. »weil (das Gestirn) den Plejaden folgt« — Andere aber, (wie *Firûzâbâdi*) von dem Substantiv دُبْر »die Rückenseite« ableiten. Die Wurzel ist jedenfalls دبر hinter Jemand sein, ihm folgen, eine Bedeutung, welche sich in den übrigen semitischen Dialecten (vgl. Syr. ܕܒܪ, aram. דבר) zum Theil erhalten hat, denn, wenn hier auch die Lexica, wie Bernstein im Glossar zu Kirsch's Chrestom. (vgl. mit Buxtorf Lex. chald.), die Bedeutungen *ἄγω*, *duxit, adduxit* angeben, so sind diese doch nur secundär, denn der Hirt, welcher die Heerde treibt, ist hinter der Heerde und folgt ihr. Da die Bildung des Namens eine so ganz entschieden arabische ist, lässt sich an dem specifisch arabischen Ursprung des Namens wol schwer zweifeln, wenn auch die Worte des *al-Farĝâni* (ed. Golius p. 77. vgl. mit *Ḳazvînî* 'Aĝâïb-al-maḫlûḳât) وبسميه العربُ الفنيق (und die Araber nennen dieses Gestirn *al-Fanîḳ*) anzudeuten scheinen, dass er den Namen *al-Dabarân* nicht für 'arabisch halte.

Von einer weiteren Verbreitung des diesem Gestirn gewidmeten Cultus berichten übrigens die Quellen nichts; doch scheinen sich Spuren eines solchen diesem Gestirn früher geweihten Dienstes in der abergläubischen Vorstellung von der Regen bringenden Kraft desselben erhalten zu haben.

Die Stämme *Laḫm* und *Ĝuḏâm*, von denen Abû'l-Farag weiter berichtet, gehörten zu den Nachkommen des 'Amr bin Saba (vgl. *Abû'l-fidâ* a. a. O. S. 190) und bewohnten von Anfang an den süd-

lichen Theil Arabiens. Sie verehrten das Gestirn *al-Muštari*, d. i. den **Jupiter.** Diesem Gestirn, dessen Name sich von einer Wurzel ableitet, welche die Bedeutung des »hell leuchten, erglänzen« hat, legte der Glaube auch der spätern Araber eine wohlthätige, dem Menschen Glück bringende Kraft bei. Dies beweist schon der von *Ḳazvini* ('Agâib-al-maḫlûḳât S. 26, Z. 8 v. u.) angeführte zweite Name, welchen man ihm beilegte: السَّعْد الاكبر das »grosse Glück.« So hiess dies Gestirn im Gegensatz zu dem der Venus (الزهرة), welche man السَّعْد الاصغر nannte, weil, wie *Ḳazvini* sagt, (لانه فوق الزهرة فى السعادة) »der Jupiter die Venus an Glück bringender Kraft übertrifft.« Daher glaubten sie dem Jupiter grosse Wohlthaten und grosses Glück (الخيرات الكثيرة والسعادات العظيمة) zu verdanken. Hiernach kann der auch später noch übliche Gebrauch, von dem Gestirn des Jupiter als von dem Glück bringenden Gestirn κατ' ἐξοχήν zu sprechen, nicht auffallen, wenn z. B. *al-Makkari* I, S. 760 Z. 8 sagt: لديه أرتفاع المشترى وسعوده »bei ihm ist die Erhabenheit und das Glück des Jupiter.«[1] Deshalb nannte man die Gestirne des Jupiter und der Venus zusammen *al-Sa'dân* (die beiden Glücksterne). Dass übrigens auch die Ṣâbier den Jupiter für den Glück bringenden Gott gehalten und ihn als solchen verehrt haben, berichtet *al-Dimiški*, indem er (vgl. bei **Chwolson** a. a. O. II, S. 387) sagt, dass die Ḥarrânier, wenn sie diesem Gott ihre Opfer brachten, ihn mit folgenden Worten angeredet haben: »O bester Herr, der du das Böse nicht kennst, sondern das Glück bringende Geschick, der Spender des Glückes bist« (أيها الرب الخير الذى لا يعرف الشر بل هو سعد مسعد مفيض السعادة). Der Namensähnlichkeit wegen verdienen hier zwei andere altarabische Gottheiten erwähnt zu werden: *Sa'd* und *Sa'id*. Ersteres, *Sa'd* (d. h. das Glück), wurde nach den übereinstimmenden Berichten des *Šahrastâni* (S. 434), des Verfassers des *Marâṣid-al-iṭṭilâ'* betitelten geographischen Wörterbuches (hrsg. von **Juynboll** II, S. 32), des *Firûzâbâdi* (im Ḳâmûs) und *Jâḳût* im *Mu'gam al-buldân* von den *Banû Milkân bin Kinâna* (vgl. *Abû'l-Fidâ* a. a. O. S. 196. **Wüstenfeld** Genealog. Tabellen. N. Z. 9) verehrt, welche in Ḥigâz ihre Wohnsitze hatten (vgl.

---

[1] Dass auch die alten Hebräer ein »Glücksgestirn« kannten, beweist die Stelle Gen. 30, 11: »und Lea sagte בָּגָד und nannte ihn Gad« wo nach der Meinung der Massoreten בָּא גָד »das Glücksgestirn ist aufgegangen« (vgl. Jes. 65, 11. בָּא מַזָּל טוֹב) für בגד zu lesen ist. Vgl. **Tuch's** Commentar zur Genesis S. 445. **Winer** Bibl. Real-Wörterb. (3. Aufl.) I, p. 383. **Chwolson** die Ssâbier II, p. 226.

Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes I, S. 193). *Jâkût*[1], welcher am ausführlichsten berichtet, sagt Folgendes:

وقال ابن الكلبي وكان لمالك وملكان ابنَيْ كنانة بساحل جدّة او بتلك الناحية صنمٌ يقال له سَعْد وكان صخرةً طويلة فاقبل رجل منهم بابل له ليقفها عليه يتبرّك بذلك فلمّا ادناها منه نفرتْ منه فذهبت في كلّ وجه وتفرقت عنه فأسف وتناول حجرا فرمى به وقال لا بارك الله[2] انفرتَ علىّ ابلى ونفّرتها ثم انصرف عنه وهو يقول

أتينا الى سَعْد ليجمع شملنا فشتّتنا سعدٌ فلا نحن من سَعْد
وهل سعدٌ آلّا صخرة بتنوفة من الارض لا يدعو لغىّ ولا رشد

Ibn-al-Kalbi sagt: *Mâlik* und *Milkân*, die beiden Söhne des *Kinâna*, hatten auf dem Ufer von *Ǵidda* oder in der Gegend daselbst ein Idol, das *Sa'd* genannt wurde. Es war ein länglicher Stein. Ein zu diesen Stämmen gehöriger Mann führte eines seiner Kameele zu dem Götzenbilde, um es demselben zu weihen und so des Himmels Segen zu erlangen. Als er es aber dem Idol nahe brachte, floh es und sprengte davon. Darüber ergrimmt ergriff der Araber einen Stein, warf damit nach dem Idol und rief: »Gott möge (dich) nicht segnen! Du hast mein Kameel zum Sieger über mich gemacht und es fliehen heissen!« Dann wendete er sich davon weg und sagte:

»Wir sind zu Sa'd gekommen, damit er unsere Glücksgüter sammle (d. h. damit er uns segne); aber Sa'd hat uns zerstreut, so dass wir uns fürder nicht mehr zu ihm bekennen.«

»Ist Sa'd etwas anderes als ein Stein in einer wüsten Gegend der Erde, der weder zum Irrthum verführt, noch auf den rechten Weg leitet?«

Dass das zweite der beiden genannten Idole: *Sa'îd* in einem Orte *'Ausâ* (عَوْسا) (vgl. *Marâṣid* II, 289), nicht weit von *Madîna*, verehrt worden sei, berichtet *Sihâb-al-dîn Aḥmad al-Muḳri al-Fâsî* (bei S. de Sacy in den Notices et Extraits II. 137). Ob *Sa'd*, *Sa'îd* und *al-Mustari* wirklich drei verschiedene Namen einer und derselben Gottheit, des Gestirnes Jupiter, gewesen

---

[1] Ich verdanke die Mittheilung der Stellen aus dem noch ungedruckten Werke: *Mu'ǵam al-buldân* von *Jaḳût* der Güte des Herrn Professor F. Wüstenfeld in Göttingen.

[2] Einige Handschrr. fügen hier noch folgende Worte hinzu: فيه من اله انت الها (اله ا.) جئتُ اتبرك بك

sind, wird sich freilich, so lange wir nicht genauere Nachrichten über diese Culte haben, mit Bestimmtheit nicht entscheiden lassen; doch liegt es nahe, es zu vermuthen.

Von denselben Stämmen Laḫm und Ǵuḏâm und zugleich von den Ḳuḍâ'a, 'Âmila und Ǵaṭafân wurde ein übrigens ziemlich unbekanntes, *al-Uḳaiṣir* (d. i. der ein wenig Kürzere) genanntes, Götzenbild verehrt, wie der Verfasser der *Marâṣid al-iṭṭilâ'* (I, 94) berichtet:

الاقيصر تصغيرٌ اسمُ صنم كان فى مشارف الشام لقضاعة ولخم وجُذام وعاملة وغطفان. *Jâḳût* sagt darüber im *Mu'ǵam al-buldân* Folgendes:

الاقيصر تصغيرُ أقصر صنمٌ قال ابو المنذر كان لقضاعة ولخم وجذام وعاملة وغطفان صنم فى مشارف الشام يقال له الاقيصر وله يقول زهير بن ابى سلمى

حلفتُ بأنصاب الاقيصر جاهدا　　وما سُحّقت فيه المقاديمُ والقَمْلُ[1]

قال هشام حدثنى رجل يكنّى ابا بشر يقال له عامر بن شبيل من جرم قال كان لقضاعة ولخم وجذام[2] واهل الشام صنم يقال له الاقيصر وكانوا يحجّون اليه ويحلقون رؤسهم عنده فكان كلّما حلق رجل راسه القى مع كلّ شعرة قرّة من دقيق وهى قبضة فكانت هوازن تنتابهم فى تلك الايام فإن ادركه قبل ان يلقى القرّة على الشعر قال أعْطِنيه يعنى الدقيق فانّى من هوازن لَضارعٌ فان فاته اخذ ذلك الشعر بما فيه من القمل والدقيق فخبزه واكله ٠

Al-Uḳaisir (Diminutivform von *aḳṣar*) ist ein Götzenbild. *Abû l-Munḏir* berichtet: die Stämme Ḳuḍâ'a, Laḫm, Ǵuḏâm, 'Âmila und Ǵaṭafân hatten in den an den Grenzen von Arabien und Syrien liegenden Gebieten ein Idol, welches *al-Uḳaiṣir* genannt wurde. Dies Idol erwähnt *Zuhair bin Abû Sulmâ* in dem Vers:

»Ich schwur einen feierlichen Eid bei den dem Uḳaiṣir geweihten Opfersteinen, und bei der heiligen Stelle, an welcher das Haar des Vorderhauptes sammt dem (in ihm befindlichen) Ungeziefer geschoren wird.«[3]

---

[1] Die Handschrr. haben سمعت statt سحّقت und والعمل statt والقمل, was keinen rechten Sinn giebt.

[2] Var. وجرم

[3] Ich habe den zweiten Halbvers nach einem Vers desselben Dichters (vgl. Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes II, S. 226) verbessert. Ueber المقاديم sagt eine von Ph. Wolff angeführte Glosse einer Pariser Handschrift:
اراد الشعر الذى فيه القمل والمعنى شعر القمل ثمر حذف المضاف ٠

Hišâm überliefert: »Es erzählte mir Abû Bišr 'Âmir bin Šubail vom Stamme Ǵarm: die Stämme Ḳuḍâ'a, Laḫm, Ǵuḍâm (Var. Ǵarm) und die Einwohner von Syrien verehrten ein Idol, welches *al-Uḳaiṣir* genannt wurde. Zu diesem wallfahrteten sie und bei ihm schoren sie sich das Haupt. So oft einer seinen Kopf schor, mengte er mit den abgeschorenen Haaren eine Hand voll Mehl. In jener Zeit wurden sie häufig von den *Havâzin* besucht. Wenn nun zu einem, bevor er das Mehl mit den Haaren gemengt, ein Besuch kam, rief er: »Gieb mir es« (nämlich das Mehl), denn ich bin in Vergleich mit den Havâzin der Schwächere (und muss deshalb eilen).« Ging er aber vorüber, so nahm er die Haare in die Hand, knetete sie sammt dem in ihnen befindlichen Ungeziefer mit dem Mehl, machte einen Kuchen daraus und ass ihn.«

Leider lässt sich weder aus dem Namen des Idoles, welcher aller Wahrscheinlichkeit nach von der Gestalt desselben hergenommen ist, noch aus den Gebräuchen, welche bei seinem Cultus üblich waren, den Wallfahrten, dem Scheeren des Haupthaares, dem Zusammenkneten des abgeschorenen Haares mit einer Handvoll Mehl, irgend welcher Schluss auf die Natur dieses Cultus ziehen. Die Sitte des Rasirens des Haupthaares zu Ehren einer Gottheit ist durchaus nichts, was dem Cultus der Gottheit al-Uḳaiṣir besonders eigenthümlich wäre. Sie findet sich ebenso bei dem Cultus der Göttin Manât, bei welchem sie nach dem Bericht des Šihâb-al-dîn (bei de Sacy a. O. II, S. 135) 'Amr bin Jaḥjá eingeführt haben soll.

Das abgeschnittene Haar wurde der Gottheit geweiht als Symbol der liebevollsten Hingebung an diese, eine Art von Opfer, welche K. Boetticher so treffend charakterisirt (s. Baumkultus der Hellenen S. 93), indem er sagt, dass die Darbringung dieser schönsten Zier des Hauptes ein Zeichen sei, dass man Haupt, Sinnen und Trachten der Gottheit weihe, sich in ihren heiligen Schutz gebe und dieses ausdrücke durch Darbringung des Haares, als des dem Leibe entnommenen Theiles, welcher gleichsam die Blüthe und Gesundheit bezeichnet.«

Abû'l-Faraǵ berichtet sodann: »*Ṭajji* verehrte das Gestirn *Suhail*, d. i. den Canopus.« Der Stamm Ṭajji hatte früher seine Wohnsitze in Jemen, wanderte aber nach dem Ereigniss des *Sail-al-'Arim*, d. h. des Durchbruchs des grossen Dammes von Mareb (gegen 128 nach Chr., vgl. Caussin de Perceval a. a. O. I, S. 85), in Folge dessen die ganze Umgegend von Mareb durch die Wasserfluthen verwüstet wurde, aus und wendete sich in die nördlich von Madîna gelegene Gegend in der Nähe der Berge *Aǵá* und *Salmá*, wo er Halt machte und sich niederliess. *Suhail* wurde von

den späteren Arabern allgemein als Unglück bringendes Gestirn angesehen, dessen unheilvollem Einfluss man epidemische Krankheiten und schlimme Kälte zuschrieb. So sagt *Mutanabbi* (hrsg. von Dieterici S. 128 Z. 11):

وتُنْكِرُ موتَهم وأنا سُهَيْلٌ   طَلعتُ بموتِ أولادِ الزناء

»Du leugnest meiner Neider Tod, ich aber gehe
Als Todesstern (Suhail) den Söhnen der Verruchten auf.«

wozu *al-Vâḥidi* im Commentar bemerkt: والعرب تزعم أنّ سهيلا اذا طلع وقع الوبآء فى الارض وكثر الموت »Die Araber glauben, dass, wenn *Suhail* aufgeht, eine ansteckende Krankheit im Lande ausbricht und Viele in Folge dessen sterben.« Ein ähnlicher Aberglaube liegt dem Sprüchworte zu Grunde: اذا طلع سهيل رفع كيل ووضع كيل »wenn Suhail aufgeht, steigt ein Maass (d. i. eine Wagschale) und das andere fällt«, welches der Ḳâmûs so erklärt: سهيل يلدزى طوغدقده اولچككن برى رفع وبرى وضع اولنور كه حرارت هوا زائل اولوب برودتك عارض اولمسنى مراد ايدرلر »wenn der Stern Suhail aufgeht, so erhebt sich eine Wagschale und die andere senkt sich, denn man meint, dass dann die Hitze aufhört und (plötzlich) Kälte eintritt.«

Dem Cultus des *Suhail* folgte später bei demselben Stamme Ṭajji der Cultus des Idoles *al-Fuls*. Der Verfasser der Marâṣid al-iṭṭilâ' (II, 361) berichtet über letzteres Folgendes:

»*al-Fuls* (oder, wie andere aussprechen, *al-Fals*) ist der Name eines Idols, welches der Stamm *Ṭajji* in Naǵd nicht weit von Faid verehrte. Der Prophet schickte den 'Alî dahin, welcher das Idol zerstörte. Es war eine rothe Felsspitze, mitten auf dem Berge Aǵa, einer Menschengestalt gleich, mit zwei[1] bekannten Schwertern umgürtet, deren eines *al-Miḫdam* und deren anderes *Rasûb* biess, welche der ǵassânitische König *Ḥâriṯ VII bin Abû Śamir* (vgl. *Ḥamza* Iṣfahânî hrsg. von Gottwaldt S. ١٢.) dem Idol geschenkt hatte. Diese brachte 'Alî dem Propheten, welcher eines umgürtete und dasselbe dann dem 'Alî schenkte. Dies ist das Schwert, welches 'Alî fortan in Gebrauch nahm.«

---

[1] Auch *Ibn-Hiśâm* (Leben Muḥammad's hrsg. von Wüstenfeld I, S. 56) erwähnt nur zwei Schwerter. Caussin de Perceval (Essai III, 278) aber erwähnt deren wie *Jâḳût* drei: »Ali les attaqua (Rebi II. Juillet-Août 630 d.Chr.), les vainquit, brisa l'idole et renversa le temple où il trouva entre autres objets précieux, *trois sabres*, le *Raçoub*, le *Mikhdam* et le *Jamânî*.«

Etwas stoffhaltiger ist die von *Ḳazvînî* (ʿAǵâïb al-maḫlûḳât S. 152 Z. 20 ff.) mitgetheilte Notiz, welche er auf die Autorität des *Hišâm bin Muḥammad al-Kalbî* gestützt mittheilt und welche im Allgemeinen mit dem von *Jâḳût* im Muʿǵam al-buldân Berichteten übereinstimmt. *Jâḳût* sagt Folgendes: [1]

»*Fuls* (es ist aber auch möglich, dass das Wort die Pluralform von *fals* wie suḳuf von saḳf ist; freilich ist diese Form *fulus* eine ganz unbekannte) ist ein Eigenname, der nur einem Idol angehört. So haben wir das Wort in (des Ibn-Duraid) al-Ǵamhara vocalisirt gefunden, nach der Autorität des Ibn-al-Kalbî, des al-Sukkarî und des Ibn-Ḥabîb. Im *Kitâb al-aṣnâm* haben wir von der Hand des al-Ǵavâliḳî, der es von der Handschrift des Ibn-al-Furât abgeschrieben und sich auf die Autorität des al-Kalbî stützte, *fals* geschrieben gefunden. *Ibn-Ḥabîb* sagt darüber: *al-Fuls* ist der Name eines Idols, welches in Naǵd nicht weit von *Faid* [2] von dem Stamme *Ṭajji* verehrt wurde. Die Priester des Idoles gehörten dem Stamme der *Banû-Baulân* an. Andere berichten, das Idol habe mitten auf dem Berge *Aǵǵa* — das Wort *aǵǵa* bedeutet so viel als »schwarz« [3] — gestanden. *Ibn-Duraid* aber sagt: *Fuls* war das Idol des Stammes *Ṭajji*. Der Prophet schickte im 9. J. d. Flucht (630, 31) den ʿAlî mit 150 Anṣâriern aus, um das Idol zu zerstören. Als er den ihm

[1] Vgl. den Text in der Beilage I.

[2] Vgl. *Marâṣid* al-iṭṭilâʿ II, 370. Es liegt auf der Mitte des Wegs von *Kûfa* nach *Makka*, eine Tagereise südöstlich vom Ǵabal Salmá.

[3] Ueber den Berg Aǵa vgl. *Marâṣid* I, 24 und Juynboll's Anm. IV, 42. — Das أَجَا ist nach *Ḳazvînî* (Âṯâr al-bilâd S. 49) der Eigenname eines Mannes, wie Salmá der einer Frau sein soll. Es wird erzählt, Beide hätten sich geliebt und sich bei einer Frau, Namens *Maʿrûǵa*, Stelldichein gegeben. Der Ehemann der *Salmá* habe davon Kunde erhalten, sie verfolgt und den Aǵa auf dem Berge Aǵa, die Salmá auf dem Berge Salmá getödtet. Wir befinden uns also auf einem ganz mythologischen Boden. Ist die Bemerkung, dass *aǵa* so viel wie »schwarz« bedeute, richtig, so ist man versucht, an die W. أَجّ »brennen« zu denken (von der ein altes أَجّا in der Bedeutung »schwarz« ebenso gut sich ableiten könnte wie חמם »schwarz« und أَحَمُّ von حَمّ eigentlich »brennen«) und die in den Handschriften des *Jâḳût* sich findende Lesart أُجّا im Widerspruch gegen alle sonstigen Autoritäten für die richtige zu halten. Dennoch liegt der von dem Verf. der Marâṣid, Fîrûzâbâdî u. A. gebilligten Lesart أَجَأ gewiss die richtige Erinnerung an die Etymologie des Namens von أَجَأ »fliehen« zu Grunde (dieselbe Wurzel findet sich in dem n. pr. des Hârâriters אָגֵא 2 Sam. 23, 11 wieder) — eine Etymologie, welche durch die Verbindung des Aǵa mit dem *Fuls* eine ganz besondere Bedeutung erhält.

gewordenen Auftrag vollführt hatte, fand er in dem zerstörten Idol drei Schwerter: *al-Mihdam, al-Rasûb* und *al-Jamâni* und nahm die Tochter des Ḥâtim gefangen. In dem *Kitâb al-aṣnâm* habe ich von der Hand des Abû Manṣûr al-Ǵawâliḳi[1] Folgendes geschrieben gelesen: *'Antara bin al-aḫras* erzählte uns: der Stamm *Ṭajji* verehrte das Idol *al-Fals* — so war das Wort vocalisirt, in der Aussprache übereinstimmend mit dem Singular von *fulûs*, also *fals*, d. i. dem Namen der kleinen Kupfermünze, deren man sich im Handel und Wandel bedient, wir aber haben es nach der Autorität des bereits erwähnten Mannes (des Ibn-Ḥabìb) *fuls* vocalisirt — *'Antara* sagte nun: *al-Fuls* war eine rothe Spitze mitten auf dem in ihrem Gebiet liegenden Berge *Aǵa*, einer menschlichen Gestalt ähnlich, welche sie anbeteten, welcher sie Geschenke darbrachten und bei welcher sie ihre Schlachtopfer schlachteten. Kein Flüchtling nahte sich diesem Idol, ohne hier ein Asyl zu finden, und Niemand trieb hierher (auf der Jagd) ein Thier, das man nicht, wenn es sich, ohne die Heiligkeit des Ortes zu scheuen, hierher flüchtete, gehen liess. Die *Banû-Baulân* waren Priester des Idoles — *Baulân* war der, welcher dies Idol zuerst anbetete. Einer der Priester dieses Götzenbildes, Namens *Ṣaifi*,[2] trieb einst eine frei umherlaufende Kameelin zu demselben. Diese Kameelin gehörte zu der Heerde einer Kalbitin vom Stamme der Banû 'Ulaim, welche die Gastfreundin eines vornehmen Mannes Namens *Mâlik bin Kulṯûm al-Śamaǵî* war. Jener *Ṣaifi* trieb das Thier bis zum Vorhof (des Tempels) des *al-Fuls*, wo er es festhielt. Die Gastfreundin des *Mâlik* ging nun und meldete diesem die Flucht ihrer Kameelin, worauf Mâlik ein arabisches Pferd bestieg, eine Lanze ergriff und auszog, um das Thier zu erspähen, das er denn bei dem Idol *al-Fuls* auch fand. Hier sprach er (zu dem Priester): »lass die Kameelin meiner Gastfreundin laufen!« worauf dieser erwiderte: (das thue ich nicht, denn) »sie gehört deinem Herrn.« Darauf wiederholte Mâlik seine Aufforderung, das Thier herauszugeben, worauf der Priester entgegnete: »willst du deinem Gott die Treue brechen?« Mâlik aber drohte ihm mit der Lanze, band die Kameelin los und führte sie zurück. Da wendete der Priester sich zum Idol zurück, blickte dem Mâlik nach, erhob seine Hand, zeigte auf ihn und rief:

---

[1] Die verschiedenen Isnâd lasse ich hier aus, da sie nicht von wesentlichem Interesse sind.

[2] Vgl. *Ibn-Duraid* (S. 237, Z. 5): ومنهم (nämlich den بنو بولان) بنو صَيْفِيّ وهو سادن الفلس ،

»O Herr! Wenn Mâlik bin Kulṯûm dich heute der
Töchter des Starken (d. h. der Kameelin) beraubt hat, dich,
Den vor dem heutigen Tage Niemand ungerecht behandelt hat —
(so soll ihn die gerechte Strafe treffen).«

'Adî bin Ḥâtim hatte gerade bei dem Götzenbilde geopfert. Als er das Opfer geendigt hatte, setzten er und einige Leute sich zusammen und erzählten sich, was Mâlik gethan. Da sagte 'Adî bin Ḥâtim: »Sehet zu, was ihm heute zustossen wird.« Es vergingen aber mehre Tage, ohne dass ihm etwas begegnete. Da entsagte 'Adî dem Dienste des Götzen *Fuls* und überhaupt dem Dienste der Götzen und bekehrte sich zum Christenthum. Als aber der Islâm verkündigt ward, wurde er Muslim. Mâlik war also der Erste, welcher dem Götzen *Fuls* die Treue brach, und von jener Zeit an wurde, so oft ein Priester ein Thier zum (Tempel des) Götzen hintrieb, dieses ihm wieder abgenommen. Das Götzenbild *al-Fuls* aber verehrten die Araber bis zur Zeit des Propheten; dieser schickte den *'Alî bin Abû Ṭâlib* dahin, der das Idol zerstörte und zwei Schwerter fand, welche der ġassânitische König al-Ḥâriṯ bin Abû Śamir al-ġassânî dem Idol geschenkt hatte, deren eines *Mihḏam* und deren anderes *Rasûb* heisst. (Dieses sind die Schwerter, welche 'Alḳama bin 'Abda erwähnt.) 'Alî brachte sie dem Propheten, welcher sich mit dem einen umgürtete und es dann dem 'Alî bin Abû Ṭâlib gab. Dies ist das Schwert, welches 'Alî führte.«

Diese Erzählung berichtet also über die durch *Mâlik bin Kulṯûm* verübte Verletzung des dem Idol *al-Fuls* und seinem Tempel wie seinem geheiligten Territorium (حمى) zugestandenen Asylrechtes.

Dass ein solches Asylrecht auch den Territorien anderer arabischer Idole in gleicher Weise wie dem geheiligten Bezirk der *Ka'ba* zugestanden worden sei, d. h. dass Leute, welche aus irgend welcher Ursache von Feinden verfolgt wurden und, um sich diesen Verfolgungen zu entziehen, hierher flohen, daselbst Schutz gegen ihre Feinde fanden, ist eine bekannte Thatsache, welche keines weiteren Beweises bedarf. Auch bei anderen Völkern gewährten Orte, welche für besonders heilig gehalten wurden, wie Tempel und Altäre, Sicherheit vor den Verfolgungen der Feinde, selbst der Bluträcher musste von seiner Rache abstehen, wenn der Blutschuldige sich in den Tempel oder an den Altar einer Gottheit geflüchtet hatte. Bei den alten Hebräern hatten sechs Freistädte dies Asylrecht, was die Stelle Num. 35, 12 ff. (vgl. mit Josu'a 20, 1 ff.) beweist, wo Moses den Befehl erhält, sechs Frei- oder Schutzstädte (ihre Namen vgl.

Josu'a 20, 7, 8) (עָרִים לְמִקְלָט מִגֹּאֵל), drei diesseit des Jordan und drei im Lande Canaan, auszuwählen für die Kinder Israels, die Fremdlinge und die Hausgenossen: לָנוּס שָׁמָּה כָּל־מַכֵּה־נֶפֶשׁ בִּשְׁגָגָה »damit fliehe dahin jeder, der aus Versehen einen Todtschlag begangen« (bis er vor der Gemeinde zu Gericht steht). Vgl. Saalschütz, Das Mosaische Recht, 2. Ausg. S. 532 f. Diese Schutzstädte gehörten zu den 48 Levitenstädten (Numer. 35, 7), und so kam ihnen gewiss schon als Wohnorten der Priester eine gewisse Heiligkeit zu. Dass auch bei den anderen Völkern des Alterthums den Tempeln ein gleiches Asylrecht zugestanden wurde, beweisen Stellen wie Virgil. Aen. II, 761 und Ovid. Fast. III, 431 f.

»Romulus ut saxo lucum circumdedit alto,
Quilibet huc, inquit, confuge, tutus erit.«

So hielten auch die alten Araber einige bestimmte heilige Orte für so geheiligt, dass sie ihnen dies Recht, die Unschuld und die Unschuldigen zu schützen und diesen eine Zuflucht gegen die Verfolgungen der Feinde zu gewähren, zugestanden. Dass die Heiligthümer aller Idole bei ihnen das Asylrecht gehabt, dürfte sich schwer beweisen lassen. Jedenfalls geht aus der Erzählung über die That des Mâlik hervor, dass der Tempel des Idols *al-Fuls* ein Asylort gewesen sei, an welchem Alle, sogar die verfolgten Thiere, vor den Nachstellungen ihrer Verfolger Sicherheit fanden. Dass der eigennützige Priester ein Thier, welches der Heerde Jemandes entlaufen ist und für den Augenblick herrenlos umherirrt, in das Territorium des Idols treibt, um es hier als gute Beute festzuhalten, ist ein Uebergriff, der wenigstens dem Mâlik als wirklicher Uebergriff und Eingriff in fremde Eigenthumsrechte erschien. Dass diese an und für sich so einfache und scheinbar bedeutungslose Geschichte hier so umständlich erzählt wird, spricht dafür, dass ihr irgend welche besondere Bedeutung beigelegt wird. Das Charakteristische ist jedenfalls die darin liegende Anerkennung des dem Idol *al-Fuls* zugestandenen Asylrechtes und die nach der Ansicht des Priesters durch *Mâlik* verübte Verletzung desselben.

Unstreitig hängt der Name des Idoles mit der Idee des Asyles zusammen. Fragen wir rücksichtlich der Erörterung des Ursprunges und der eigentlichen Bedeutung von أَفْلَسَ und فَلَّسَ — denn von einer ersten Conjugation فلس, welche Freytag in seinem Lexikon (bei Golius fehlt diese erste Form noch) erwähnt, findet sich bei den arabischen Lexikographen keine Spur — zunächst den *Fîrûzâbâdi* und *Ǵauhari* um Rath, so erfahren wir, dass Ursprung und Be-

deutung denominativ sind und dass beide von فَلْس »obolus« sich ableiten. *Firûzâbâdi* (Constantinopol. Ausg. II, 272) sagt darüber:

»*Fals* ist der Name des Obols, einer Kupfermünze; früher war dies eine geprägte und im Handel gebräuchliche Münze. Der Plural davon lautet: *aflus* und *fulûs*. So nannte man auch das mit dem Siegel versehene Täfelchen, welches die Tributpflichtigen als Zeichen ihrer Tributpflichtigkeit am Halse zu tragen pflegten; in der früheren Zeit pflegten nämlich die ihren Tribut abliefernden Schutzverwandten das mit dem Siegel des Zollamtes versehene Papier an den Hals zu hängen, theils des eigenen Ruhmes wegen, theils um den weiteren Nachforschungen vorzubeugen, wie jetzt (noch) einige Hirten dieses in ein Etuis stecken und wie Amulette am Halse tragen. *al-Fallâs* ist der Verkäufer von Kupfermünzen. *Fils* ist der Name eines besonders vom Stamme *Ṭajji* verehrten Götzenbildes. *Falas* bedeutet soviel als: nachdem man sein Vermögen verschwendet hat, so arm sein, dass man sogar nicht einmal eine Kupfermünze mehr hat und (daher) derselben bedarf. Es leitet sich vom Nomen *iflâs* ab. Man sagt: seine Angelegenheiten sind bis zum *falas* heruntergekommen, d. h. er ist bettelarm geworden, kann nichts erreichen. *Iflâs* bedeutet soviel als: sein Vermögen verschwendet haben, ein *muflis* (Armer) sein. Das *hamza* der 4. Form hat hier privative Bedeutung, und es ist, als ob man sagte: seine *Aḳtsche's* sind Obole geworden, d. h. er ist in einen Zustand gekommen, in dem man von ihm sagen kann, »er hat keinen Heller«. Man sagt vom Wechsler: *aflasa*, wenn von seinem Geld ihm nichts übrig bleibt, als ob seine Dirhems zu Obolen geworden wären, oder er ist in einen Zustand gekommen, in dem man von ihm sagen kann: er hat keinen Fals. *Taflîs* ist die vom Ḳâḍî abgegebene Erklärung, dass Jemand zahlungsunfähig sei... *Mufallas* wird von etwas gesagt, auf dessen Haut (glänzende) Flecken wie die Obolen und Schuppen der Schlange sind.«

Ġauharî (Mscr. Tuch's) sagt: الفَلْس يجمع فى القلّة على أفلُس والكثير فلوس وقد أفلَسَ الرجلُ صار مُفْلسا كانما صارت دراهمه فلوسا وزيوفا كما يقال أخبث الرجل اذا صار اصحابُه خبثآء واقْطَف اذا صارت دابّتُه قطوفا ويجوز أن يراد به أنه صار الى حال يقال فيها ليس معه فَلْس كما يقال أُقْهِرَ الرجل اذا صار الى حال يُقْهَر عليها وأَذَلّ الرجلُ اذا صار الى حال يُذَلّ فيها وقد فلّسه القاضى تفليسا نادى عليه أنّه أفلس،
womit im Wesentlichen die Bemerkung des *Tibrîzî* übereinstimmt, der im Commentar zur Ḥamâsa (S. ۷۰۲ Z. 10 ff. vgl. mit dem Scholion

zu *Hariri* S. ۴۲۳. 2. Ausg.) Folgendes sagt: انما قيل للفقير مُفَلِّس لانه من قولهم أَفْلَسَ الرجلُ اذا صار صاحبَ فلوس بعد ان كان صاحبَ اموال وتَفليس القاضى معروف ~

Nach der Meinung der hier angeführten arabischen Philologen ist also das Verbum فلس (II. und IV) ein d e n o m i n a t i v e s, welches von dem Nomen فَلْس »obolus« sich ableitet. Das Wort wird demnach zu den relativ jüngeren zählen, da das dem Griechischen ὀβολός nachgebildete Wort فَلس eben nicht semitischen Ursprunges ist. Denn dass die vorislamischen Araber nur Gold- und Silbermünzen geführt haben, bezeugt *al-Makrizi* (historia monetae arabicae ed. Tychsen S. 3: وكانت نقود العرب فى الجاعلية التى تدور بينهم الذهب والفضّة لا غــــيرُها) und *Ibn-Haldûn* (in S a c y's Chrest. ar. II, S. ۱۰۸: وكانوا يعاملون بالذهب والفضة وزنا وكانت دنانير الفرس ودراهمهم بين ايديهم يردّونها فى معاملتهم الى الوزن), welcher letztere allerdings zunächst nur von der Zeit unmittelbar nach Muḥammad spricht, was jedoch ebenso gut als von der Zeit vor Muḥammad geltend zu betrachten ist. Da nun aller Wahrscheinlichkeit nach das Wort *fals* erst mit der durch dasselbe bezeichneten Sache nach Arabien gekommen ist, könnten die Derivaten natürlich alle nur aus der Zeit nach Muḥammad stammen. Gleichwohl kommen Worte wie فَلِسَ أَفْلَسَ u. s. w. bereits in älterer Zeit vor, während sich das فَلْس wol schwer in vormuḥammedanischen Schriftstücken finden dürfte. Man wird daher von der Etymologie, welche die arabischen Philologen vorschlagen, absehen und für die Erklärung einen anderen Weg einschlagen müssen. Auf eine entschieden andere Spur führen die Worte des Scholiasten, welcher den Divân der Huḏailiten commentirte und zu dem Vers des *Abû Kilâba*:[1]

يا حَبَّ ما حُبُّ القَتُولِ وحُبُّها   فَلِسٌ فلا يُنْصِبكَ حُبٌّ مُفْلِسُ

»Ei, ei, was soll die Liebe zur Al-Ḳatûl! Ist doch deren Liebe etwas Unerreichbares. So quäle dich doch nicht mit einer unerreichbaren Liebe.«

---

[1] Ich verdanke die Mittheilung dieser Stelle aus dem noch nicht gedruckten Theile des Divân's der Huḏailiten der Güte des Herrn Prof. W. A h l w a r d t in Greifswald. Er schreibt mir zugleich: »Ausser dieser Stelle kommt das Wort (فلس) in dem Diw. Hods. nicht vor, und zumal n i c h t in dem noch ungedruckten

Folgendes bemerkt: فَلَسٌ لا نَيْلَ معه اى ليس فى يديك منه شىء من أَفْلَسَ إِفلاسا اذا لم يبق له مال وأَفْلَسْتُ فلانا اذا طلبته فاخطأت موضعه فذلك الفَلَسُ والافلاسُ والفَلَسُ لغتهم ، لا يُنْجِبُك لا تبالِ به قال يقول لا يكون فى يَدِك منه الا ما فى يدى المُفْلِسِ d. h. *falas* ist etwas, was man nicht erreicht, d. h. in deinen Händen ist nichts davon, hergeleitet von aflasa (n. a. iflâs) was man von Jemandem sagt, der kein Vermögen mehr hat. Man sagt *aflastu fulânan*, wenn man Jemand sucht, aber den Ort, wo er ist, verfehlt und dies (Suchen und nicht finden) heisst *al-falas* und *al-iflâs*. *Falas* ist eine dem Dialecte der Hudailiten eigenthümliche Form für *iflâs* u. s. w.

In welcher Verbindung sollen nun aber, wenn man der Etymologie der arabischen Philologen folgen wollte, *fals* (die Kupfermünze) mit dem *falas, aflasa* »nicht erreichen, verfehlen«, stehen? Die vorgeschlagene Erklärung: »die IV. Conj. bedeute soviel als: er hat einen Deut, = so viel wie nichts, und mit Accus. er hat Jemand als Deut d. h. er hat Jemand so klein und so unscheinend wie einen Deut, so dass er ihn ebensowenig finden kann, wie dies unbedeutende Geldstück, das in den Sand gefallen ist, also = er kann Jemand nicht finden« ist deshalb sehr unwahrscheinlich, weil ein *fals* eben eine relativ ziemlich starke und keineswegs so kleine Münze ist, dass sie sich augenblicklich im Sande verlieren müsste und darum nicht aufzufinden wäre.

Dass einige der Derivate dieses Wortes, wie فَلَّاس (obolorum venditor) مُفَلَّس (instar obolorum fulgens) ohne die mindeste Schwierigkeit sich von فَلْس obolus ableiten lassen, ist freilich leicht einzusehen, während es für andere ungleich schwieriger ist, sie ohne gewaltsame Umdeutungen von dem Subst. فَلْس abzuleiten. Zwar kann man sich rücksichtlich der Erklärung der Bedeutung der IV. Conj. »arm sein« d. h. »keinen Heller haben« darauf berufen, dass die IV. Conj. nach der Ansicht der arabischen Grammatiker zuweilen

---

Theil. In den altarabischen Dichtungen kommt es, so viel ich weiss, nicht vor; . . ich habe die hauptsächlichsten altarabischen Dichter selbst, nämlich En-Nâbigha, Soheir, 'Alqama, Tharafa, 'Antara, El-a'schâ und ein gut Theil der El-Mofaddhalijjât, ausserdem eine Anzahl betreffender Excerpte und einen Abschnitt in Essojûthi's المزهر durchgesehen. Das Wort kommt nirgends vor.«

auch **privative**[1] Bedeutung habe, und dass افلس von فلس wie lucus a non lucendo sich herleite; doch ist dieser Fall ein ausserordentlich seltener, dass es immer etwas Bedenkliches hat, sich auf ihn zu berufen. Natürlicher ist es aber, die Dialecte zur Erklärung heranzuziehen und zu sehen, welche Bedeutung in ihnen die von derselben Wurzel פלּ abzuleitenden Stämme haben. Vergleicht man nun Worte wie פלס trennen, unterscheiden, פלש trennen, fliehen, ፈለሰ፡ sich von Jemand trennen, fortgehen, auswandern, فلّص von etwas befreien, פלט entkommen, flüchten (vgl. فلت entfliehen), so ergiebt sich als Grundbedeutung für alle die des »Trennens«, von welcher, reflexiv gewendet, die des »Sich Trennens, Entfliehens, Fortgehens« sich leicht ableitet, eine Bedeutung, welche mit der des »eine Sache nicht Erreichens (weil dieselbe dem Suchenden sich entzieht), Verfehlens« — und diese Bedeutung soll nach der Bemerkung des Scholiasten zum Dîvân der Hudailiten das أَفْلَسَ haben — in nächster Verbindung steht: demnach wird die erste Bedeutung von dem obsoleten فَلُسَ[2], von welchem nur noch das concrete فَلَسٌ (wie حَسَنٌ von حَسُنَ) in dem angeführten Vers des *Abû Kilâba* nachweisbar ist, »fliehen, sich entziehen, verschwinden und darum unerreichbar sein« sein; die 4. Form würde dann »verschwenden« (von verschwinden) und in Folge dessen »arm sein« und 2., etwas als فَلَسٌ (sich Entziehendes) haben, »so dass man es nicht finden kann« bedeuten.

Von diesem alten فَلَسٌ nun wird der Name des Idols فُلْسٌ sich wol ableiten. Als ein sehr interessanter Coincidenzpunkt verdient erwähnt zu werden, dass der Name des Berges أَجَأٌ jedenfalls mit einer

---

[1] Dies ist in unseren arabischen Grammatiken nachzutragen. Die arabischen Grammatiker (vgl. Ḳâm. turc. unter فلس) sagen dann das Hamza stehe للسلب, habe also **privative** Bedeutung. Vgl. أَخْفَرَ »den Schutz nicht gewähren«, von خفر schützen, helfen. *Ḥarîrî* (2. Ausgabe) I, 42. Comm. letzte Z. الاخفار نقض العهد واصله مِنْ حفر بالعهد اذا وفى به والهمزة للسلب ؞

[2] Mit welchem Recht **Freytag** eine erste Form فلس angiebt und ob die Lesart فَلَسَ bei **Sacy** Chrest. ar. II, S. ٤٤, Z. 10 richtig ist, vermag ich nicht zu sagen.

Wurzel (أجأ) von gleicher Bedeutung wie فلس zusammenhängt und man versucht ist, zu glauben, dies *Fuls* sei ein Synonymon des *Aǵa*. Dass dies *Fuls* wirklich geradezu die Bedeutung von »Asyl« gehabt habe, lässt sich zwar nicht bestimmt behaupten, aber es erscheint wenigstens nach allen Spuren wahrscheinlich. Hierbei darf man zugleich daran erinnern, dass im Arabischen viele Worte, welche die Bedeutung »Asyl« haben, mit Verbalstämmen, welche »sich trennen, entfliehen« bedeuten, zusammenhängen und von diesen sich ableiten; vgl. مُتَّجَأ von جا fliehen, مَفَرّ von فَرّ fliehen, مَلْجَأ von لجأ fliehen, نَجَآء von نجأ frei werden, مَنَاص von ناص fliehen; مَوْئِل und مَوْءَلَة von وأل fliehen, مَلَاذ von لاذ fliehen (vgl. mit ذرآء von ذرأ zerstreuen), مَخْلَص von خلص fortgehen, sich trennen (so Sur. 12,80. wo es *Baiḍâvi* durch اعتزل, انفرد erklärt).

Abû'l-Farağ fährt sodann fort: »Kais verehrte *al-Śi'rá al-'abûr*« d. h. den Sirius. Der Stamm *Ḳais bin 'Ailân* gehörte zu den grössten arabischen Stämmen (vgl. *Ibn-Duraid* S. ١٦٣ Caussin de Perceval Essai I, 192). Er hatte in *Naǵd* und *Ḥiǵâz* seine Wohnsitze. Ob der Stamm ausser dieser Sterngottheit noch eine andere verehrt hat, ist nicht bekannt. *Al-Śi'rá al-'abûr* ist der am Munde des grossen Hundes sichtbare grosse leuchtende Stern, welchen die Griechen *σείριος* nennen (vgl. Pococke Specimen historiae Arab. p. 136 und Ideler, Ursprung der Sternnamen S. 243). Dass der Stamm *Ḫuzâ'a* dieselbe Sterngottheit verehrt habe, bezeugt eine Stelle bei *Ibn-Hiśâm* (in einer Handschrift der Leipziger Universitätsbibliothek, Manuscr. Refa. no. 308 fol. 1. v.): يعنون بالشعرى النجم الذى كانت خزاعة تعبده وكان اوّل من عبد الشعرى ابو كبشة واسمه جزء بن غالب الخزاعى »Unter *al-Śi'rá* versteht man den Stern, welchen der Stamm *Ḫuzâ'a* verehrte. Der, welcher zuerst dies Gestirn verehrte, hiess *Abû Kabśa* d. i. *Ǵaz' bin Ǵâlib al-ḫuzâ'i*.« Den Cultus desselben Gestirnes scheint Muḥammad im Auge zu haben, wenn er im Ḳur'ân (Sûr. 53,50) sagt: وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشِّعْرَى »Und er (Allah) ist der Herr des Sirius«, wozu *Baiḍâvi* (II, p. ٢٩٥) Folgendes bemerkt: »*al-Śi'rá* ist *al-Śi'rá al-'abûr*; dies Gestirn glänzt noch heller als das Gestirn *al-Ǵumaiṣâ*. Es wurde von einem der Vorfahren des Propheten dem *Abû-Kabśa* verehrt.«

Das Gestirn *'Uṭârid*, d. i. Mercur, wurde nicht nur von den *Asad*, wie *Abû'l-Farağ* berichtet, sondern auch von den *Tamîmiten*, welche ausserdem auch die Sonne anbeteten, verehrt. Der Name

'*Uṭârid* kommt in der That bei ihnen vor. So wird um's Jahr 600 n. Chr. der Sohn eines tamîmitischen Stammfürsten Ḥâǵib, Namens '*Uṭârid* bei Rasmussen (Addit. ad hist. ar. S. 72) und von *Ibn-Duraid* (S. 145, Z. 7) erwähnt: einen '*Uṭârid bin 'Auf* führt Wüstenfeld in ihren Genealogieen (Genealogische Tabellen L. Z. 14) mit auf. Vgl. *Ibn-Duraid* S. 155, Z. 15 und d. türk. Ḳâmûs unt. d. W. عطارد .

Wie es sich mit der von *Ibn-Duraid* aufgestellten Behauptung (a. a. O. S. 145), dass عطارد so viel als عَطَرَّد sei und »lang, weit (entfernt)« bedeute, verhält, ob sie begründet ist, oder nicht, wage ich nicht zu entscheiden, da mir das Wort in dieser Bedeutung nicht vorgekommen ist.

Zu dem ganzen Kreise der Sterngottheiten gehört auch noch *Ṯurajjâ*. ثُرَيَّا (vgl. über dasselbe *al-Farġânî* S. 77. *Ḳazvînî* 'Aǵâ-ïb al-maḫlûḳât S. 35 infr. Ideler a. a. O. S. 137. 146. 287) ist das Gestirn der *Plejaden*, welches von den Stämmen Maḏḥiǵ, Ḳuraiś und 'Ijâd verehrt wurde. Die Araber pflegten dies Gestirn النجم d. i. das Gestirn κατ' ἐξοχήν (vgl. *al-Farġânî* a. a. O. Sûr. 53, 1. wo die Erklärer das النجم übereinstimmend durch الثريا erklären) zu nennen, wie bereits Osiander (Zeitschr. der D. M. Ges. Bd. 7, S. 470) bemerkt hat. Man glaubte, dass dem Aufgange dieses Gestirnes heftige Hitze folge,[1] was aus dem von *Tibrîzî* im Commentar

---

[1] Wenn das Gestirn *Ṯurajjâ* zugleich mit der Sonne aufgeht, so folgt dem Aufgang arge Hitze, fällt aber sein Aufgang mit dem Untergang der Sonne zusammen, so soll seinem Aufgang heftige Kälte folgen. Vgl. *Ḥamâsa* S. 651:

اذا النجمُ وافى مغربَ الشمس أُجحرتْ   مقارى حُنَيٍّ واشتكى الغدرَ جارُها

»Wenn das Gestirn (d. i. die Plejaden) mit Sonnenuntergang aufgeht, so verbirgt der Stamm *Ḥunajj* die Gefässe der Gastfreundschaft und sein Gastfreund klagt ihn der Treulosigkeit an« (d. h. die Gäste bekommen wegen der dem Aufgang des Gestirnes folgenden Kälte nichts mehr zu geniessen, nämlich wegen der in Folge der Kälte eintretenden Theurung).

Hiermit ist der von *al-Tibrîzî* im Commentar zu dieser Stelle erwähnte Volksspruch zu vergleichen:

طَلَعَ النجمُ غُدَيَّةْ   وابتغى الراعى شُكَيَّةْ

»Das Gestirn der Plejaden ist am Morgen aufgegangen, deshalb (weil solchem Aufgang arge Hitze folgt) sorgt der Hirt für den Schlauch«, dagegen

طلع النجمُ عشآءَا   وابتغى الراعى كسآءَا

»Das Gestirn ist am Abend aufgegangen, deshalb sorgt der Hirt für die Kleider« (wegen der solchem Aufgang folgenden Kälte).

Auf einen ähnlichen Aberglauben, dass nämlich beim Aufgange des Gestirnes *Ṯurajjâ* Hitze eintrete und in Folge derselben bei den Früchten das Gelbe von dem

zur Ḥamâsa S. 410, Z. 8 angeführten Sprichwort hervorgeht: اذا طلع النجم فالعُشْبُ فى حَطْم والعانات فى كَدْم »wenn das Gestirn (der Plejaden) aufgeht, so verwelkt das Gras (in Folge der grossen Hitze) und die Eselinen beissen sich vor Brunst.« Die Griechen glaubten ebenfalls, dass dies Gestirn heftige Hitze bringe, wie Hesiod (Opera et dies v. 343: *Πληϊάδων ἐπιτελλομένων ἄρχεσθ' ἀμητοῦ*) und Athenaeus (Deipnosophista XI, S. 490: *τὰς οὖν τῆς τῶν καρπῶν γενέσεως καὶ τελειώσεως προσημαντικὰς Πλειάδας*) bezeugen. Der Name des Gestirnes leitet sich wie im Griechischen, Syrischen (ܟܝܡܐ = كوم cumulus), Hebräischen (כִּימָה) auch im Arabischen von einer Wurzel (ثرا) her, welche die Bedeutung des »Vielseins«, der »Menge« hat. Die Form des Namens ist die weibliche Diminutivform des Elativus أَثْرَى ; ثُرَيَّا bedeutet also »ein wenig zahlreicher«, an Menge »ein wenig grösser«. Ob das Idol *Katra* (كَثْرَى) zu derselben Art des religiösen Cultus, dem Gestirncultus, zu rechnen ist, muss, so lange man von diesem fast nicht mehr als den Namen weiss, unentschieden bleiben. Der Name hat allerdings, was seine Etymologie anlangt, eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Namen der Plejaden, da er ohne Zweifel mit كَثر »viel sein« zusammenhängt. Der Ḳâmûs berichtet über das Idol: كَثْرَى سَكْرَى وزننده جديس وطسم قبيله لرينه مخصوص بر صنم آيدر نشهل بن الربيس آنى كسر ايدوب شرف حضرت رسول اكرمه لحوق واسلاميله مشرف اولدى *Katrá* (wie sakrá) ist der Name eines Idoles, welches von den Stämmen Ǵadîs und Ṭasm verehrt wurde. Našhal bin al-rabîs zerstörte dasselbe, schloss sich dem Propheten an und bekannte sich zum Islâm.« Ueber diesen Našhal bin al-rabîs habe ich nirgends eine weitere Notiz finden können. Jedenfalls läuft hier ein ziemlich starker chronologischer Irrthum mit unter. Nach dieser Nachricht nämlich sollte man glauben, dieser sonst unbekannte Našhal habe zu einem der beiden genannten Stämme Ǵadîs oder Ṭasm gehört. War er aber wirklich, wie hier berichtet wird, ein Zeitgenosse des Propheten, so kann er jenen Stämmen nicht angehört haben, welche bereits lange vor Muḥammad untergegangen waren. Ueber die Zeit, in welcher die Vernichtung der Ṭasm und Ǵadîs vor sich gegangen sein soll, differiren, wie bereits

---

Rothen sich scheide, spielt *Buḫârî* im Ṣaḥîḥ (Buch 34, c. 85) an: اخبرنى خارجة بن زيد أن زيد بن ثابت لم يكن يبيع ثمارَ ارضه حتى تطلع الثريّا فيتبيّن الاصفر من الاحمر ،

angegeben, die Angaben um mehr als vierhundert Jahre. Entweder also muss dieser Naśhal lange vor Muḥammad gelebt haben, oder der Cultus dieses Idoles muss auch bei später noch existirenden Stämmen in Gebrauch gewesen sein.

Verfolgt man nun die freilich sehr verwischten und unkenntlichen Spuren der polytheistischen Religion der alten Araber, welche allem Anschein nach in ihren ersten Anfängen reiner Sterndienst gewesen ist, weiter, so sprechen alle Anzeigen dafür, dass dieselbe im Fortgange der Zeit sehr verschiedene Wandelungen erfahren hat. Die wenigen älteren Religionsgebräuche geriethen entweder in Vergessenheit oder erlitten mannichfache Veränderungen. Dass, nachdem die Araber mit fremden Völkern in lebhaften Verkehr getreten waren und von ihnen vieles an Sitten, Gebräuchen, vielleicht auch Sprache, Neue auf- und angenommen hatten, solches Neue auch dem von den Voreltern ererbten Cultus beigemischt und andere Formen der Gottesverehrung in Folge der veränderten Anschauungen in Arabien eingeführt worden sind, wird sich wohl schwerlich leugnen und verkennen lassen, wenn auch die Geschichte der arabischen Religion sich mehr ahnen und errathen, als deutlich und sicher darstellen und in ihren Entwickelungsphasen verfolgen lässt. Die arabischen Schriftsteller, welche die Geschichte der alten Zeiten nur sehr oberflächlich und summarisch darstellen, stimmen doch darin merkwürdig überein, dass sie eine solche vollkommen umgestaltende Veränderung der altarabischen Religion dem Einflusse eines Mannes zuschreiben, von dem sie übrigens nichts Bemerkenswerthes zu sagen wissen: sie berichten nämlich, dass *'Amr bin Luḥajj* die alte Religion des Abraham durch Einführung einer neuen Form des Götzendienstes in Arabien umgestaltet habe (vgl. *Abû'l-Fidâ* Histor. anteislam. S. 136. *Ḥamza Iṣfahâni* I, p. ١٤٢. *Ibn-Duraid* S. ٢٧٦. *Śahrastâni* S. ٤٣. *Ibn-Ḫallikân* no. 557). Diese durch *'Amr bin Luḥajj* bewirkte Umgestaltung des Cultus der alten Araber hält Ḥamza Iṣfahânî für so wichtig und einflussreich, dass er das Jahr, in welchem sie vor sich ging, unter den Epochen (مراتب) der vorislamischen Geschichte der Araber mit aufführt, womit *Abû'l-Fidâ* im Wesentlichen übereinstimmt, welcher, auf den Bericht des *Śahrastâni* sich stützend, Folgendes erzählt: »*'Amr bin Luḥajj* war der Erste, welcher die Götzenbilder auf dem Dach der Ka'ba aufstellte und sie anbetete: die Araber nun folgten ihm hierin und blieben dem Götzendienst ergeben, bis der *Islâm* kam.« *Śahrastâni* (S. ٤٣.) giebt als die erste Veranlassung, welche den *'Amr bin Luḥajj* zur Veränderung des altarabischen Cultus bewog, eine von diesem, kurz nachdem er in Makka zur Herrschaft gelangt war, nach Balḳâ in Syrien unternommene

Reise an. Bei dieser Gelegenheit habe er gesehen, dass Leute Götzenbildern ihre Verehrung widmeten; als er sie gefragt, was es damit für eine Bewandtniss habe, habe man ihm geantwortet: »Diese Götzenbilder sind Herren (ارباب), welche wir nach der Gestalt der himmlischen Behausungen (der Himmelskörper) und menschlicher Personen (على شكل الهياكل العلوية والاشخاص البشرية) angefertigt haben: wir flehen sie um Hülfe an und erlangen sie, wir bitten um Regen und erlangen Regen.« *'Amr* wunderte sich hierüber und erbat sich von ihnen eines ihrer Götzenbilder, worauf sie ihm den *Hobal* gaben. Dies Idol nahm er mit sich nach Makka und stellte es in der Ka'ba auf: und es waren bei ihm zwei Götzenbilder, *Isâf* und *Nâila*, in der Gestalt zweier Ehegatten. Er forderte sodann die Menschen auf, die Idole anzubeten, sich ihnen zu nahen und durch sie (d. h. durch ihnen darzubringende Opfer) des höchsten Gottes Gunst sich zu erwerben. Das geschah im Anfang der Regierung des *Śâbûr dû'l-Aktâf*, bis Gott den Islâm erscheinen liess und sie aus dem Tempel geworfen und zerstört wurden.«

Dass dieser Nachricht von den durch *'Amr bin Luḥajj* in den altarabischen Götzendienst eingeführten Neuerungen ein historisches Factum zu Grunde liegt, daran lässt sich wol kaum zweifeln, doch dürfte es sicher sehr gerathen sein, die Nachricht, ihrem ganzen Umfange nach, mit gewisser Vorsicht aufzunehmen. Lassen sich auch sichere Spuren gewisser, von Norden und Nordosten her sich geltend machender, fremdländischer Einflüsse auf die altarabische Religion nicht verkennen — Einflüsse, welche bei den immer lebhafter und intimer werdenden Verbindungen der Araber mit den Bewohnern der angrenzenden Länder, also Syriens, Mesopotamiens und selbst auch Aegyptens sehr natürlich sind, — so ist es doch ganz unwahrscheinlich, dass die Araber bis zur Zeit des *'Amr bin Luḥajj* zu dem *Din Ibrâhim*, der Religion Abrahams, sich bekannt haben, also Monotheisten gewesen seien. Dieser Theil der Nachricht verräth seinen muhammedanischen Ursprung nur zu sehr. *'Amr bin Luḥajj* gilt in Folge eines Ausspruches des Propheten für das Prototyp aller Götzenanbeter, und so musste natürlich auch er es sein, welchem man die Einführung der Idololatrie in Arabien imputirte. Die demnach auf einen Ausspruch des Propheten sich stützende Annahme *Śahrastâni's*, dass erst *'Amr bin Luḥajj* den Polytheismus in Arabien eingeführt habe, wird sehr verdächtig, wenn man damit andere Angaben vergleicht. Dieser Fürst gelangte zu Anfang des dritten christlichen Jahrhunderts zur Herrschaft in Makka, nachdem er, von den Bakriten und Ijâditen wesentlich unterstützt, die Ǵurhumiten, welche lange Zeit hindurch Tempelhüter der Ka'ba gewesen waren, vertrieben hatte.

(Vgl. die Darstellung dieser Ereignisse bei Caussin de Perceval Essai I, p. 221 ff.) Es müsste demnach, wenn Šahrastâni's Nachricht richtig wäre, der Monotheismus bis zu jener Zeit die in Arabien herrschende Religion gewesen sei, eine Annahme, welche jeder Begründung zu entbehren scheint, wenn man den von den muhammadanischen Schriftstellern über Culturzustände der vorislamischen Araber mitgetheilten Nachrichten ihre muhammadanische Färbung nimmt und die Nachrichten unparteiischer und aus älteren Zeiten datirender Gewährsmänner, wie der Griechen und Römer, damit vergleicht.

Als hauptsächlichster und glaubwürdigster Gewährsmann ist hier nun vor Allem Herodot zu nennen, der freilich niemals selbst Arabien gesehen (vgl. Baehr in der zweiten Ausgabe des Herodot I, S. 445. II, S. 210), sondern nur das berichtet, was er vom Hörensagen weiss.

Die Stellen, welche auf arabischen Götzendienst eigenthümliches Licht werfen, sind folgende. In seinem Bericht über die Perser sagt er zuerst (I, 131): *Τούτοισι μὲν δὴ μούνοισι θύουσι ἀρχῆθεν, ἐπιμεμαθήκασι δὲ καὶ τῇ Οὐρανίῃ θύειν, παρά τε Ἀσσυρίων μαθόντες καὶ Ἀραβίων. Καλέουσι δὲ Ἀσσύριοι τὴν Ἀφροδίτην Μύλιττα, Ἀράβιοι δὲ Ἄλιττα, Πέρσαι δὲ Μίτραν·* »allein diesen (der Sonne, dem Mond, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden) bringen sie von Urzeit an Opfer, doch haben sie von den Assyriern und Arabern gelernt auch der Urania Opfer darzubringen. Die Assyrier nun nennen die Aphrodite Mylitta, die Araber aber Alitta und die Perser Mitra.« Ueber die Religion der Araber berichtet er sodann im dritten Buche (Cap. 8) Folgendes: *Διόνυσον δὲ θεὸν μοῦνον καὶ τὴν Οὐρανίην ἡγεῦνται εἶναι· καὶ τῶν τριχῶν τὴν κουρὴν κείρεσθαί φασι, κατά περ αὐτὸν τὸν Διόνυσον κεκάρθαι· κείρονται δὲ περιτρόχαλα περιξυροῦντες τοὺς κροτάφους. Οὐνομάζουσι δὲ τὸν μὲν Διόνυσον Ὀροτάλ, τὴν δὲ Οὐρανίην Ἀλιλάτ* d. h. »sie (die Araber) halten einzig und allein den Dionysos und die Urania für Gottheiten; sie geben vor, dass sie sich die Haare auf eben dieselbe Weise wie Dionysos scheeren; sie schneiden sich dieselben ringsum ab, indem sie sie um die Schläfe rasiren. Sie nennen den Dionysos Orotal und die Urania Alilat.« Hiermit verdient verglichen zu werden, was Arrian (Exped. Alexandri VII, 20) über die Religion der alten Araber berichtet: *λόγος δὲ κατέχει ὅτι ἤκουεν Ἄραβας δύο μόνον τιμᾶν θεούς, τὸν Οὐρανόν τε καὶ τὸν Διόνυσον, τὸν μὲν Οὐρανόν τε αὐτὸν ὁρώμενον καὶ τὰ ἄστρα ἐν οἷ ἔχοντα τά τε ἄλλα καὶ τὸν ἥλιον, ἀφ' ὅτου μεγίστη καὶ φα-*

νοτάτη ὠφέλεια ἐς πάντα ἥκει τὰ ἀνθρώπινα. Διόνυσον δὲ κατὰ δόξαν τῆς ἐς Ἰνδοὺς στρατιᾶς »Das Gerücht sagt, die Ursache (davon, dass Alexander eine Flotte gegen die Araber geschickt habe) sei die gewesen, dass er gehört habe, dass die Araber nur zwei Götter verehren, nämlich den Himmel (*οὐρανος*) und den Dionysos: den Himmel, weil sie ihn selbst sehen und weil er sowohl die anderen Gestirne als auch die Sonne in sich birgt, welche allem Menschlichen den grössten und offenbarsten Nutzen bringt: den Dionysos aber (verehren sie), weil sie von seinem ruhmeswerthen Zug nach Indien gehört haben.« Im Allgemeinen und Wesentlichen stimmt hiermit der Bericht des Strabo (herausg. von Meineke S. 1033 C. 741) überein, wenn er sagt: *καὶ ἐπεὶ δύο θεοὺς ἐπυνθάνετο τιμᾶσθαι μόνους ὑπ' αὐτῶν, τόν τε Δία καὶ τὸν Διόνυσον, τοὺς τὰ κυριώτατα πρὸς τὸ ζῆν παρέχοντας* (»und weil er erfahren hatte, dass von ihnen nur zwei Götter angebetet wurden, nämlich Jupiter und Dionysos, welche ihnen das für das Leben Wichtigste schenken«), ebenso was Origenes (Contra Celsum V, § 37) sagt: *οἱ Ἄραβες τὴν Οὐρανίαν καὶ τὸν Διόνυσον μόνους ἡγοῦνται θεούς, ἐν οἷς τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄῤῥεν δεδόξασται*, welcher durch den Zusatz *ἐν οἷς κ. τ. λ.* den Dualismus in dem arabischen Götzendienst noch recht ausdrücklich hervorhebt. Wenn ferner Philostorgius in seiner Kirchengeschichte (hrsg. von Jac. Gothofredus [Lugduni, 1643] lib. III. Cap. 4) über die Himjariten, zu denen Constantius eine Gesandtschaft unter der Leitung des Theophilus geschickt hatte, und ihren Cultus berichtet: *καὶ θύουσιν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ δαίμοσιν ἐπιχωρίοις* (sie opfern der Sonne, dem Mond und einheimischen Dämonen), so stimmt diese Nachricht, indem sie einen solchen Dualismus in dem Götzendienst der Bewohner Südarabiens bezeugt, ganz merkwürdig mit den Berichten der Profanschriftsteller überein.

In wie weit der Bericht des Herodot für Spätere, welche ihre Ansichten über die Religion der Araber nach den seinigen modificirten, massgebend geworden ist, dürfte sich allerdings wol schwer bestimmen lassen. Jedenfalls ist dieser denkwürdige Bericht des Herodot einer näheren und genaueren Betrachtung werth.

Hierbei wird vor Allem zu untersuchen sein, wer und welcher Art die von ihm erwähnten *Ἀράβιοι* sind. Dass diese *Ἀράβιοι* wirkliche Araber seien, ist von mehr als einer Seite, namentlich aber von Movers (Phönizier I, 237) bezweifelt worden. Man hat behauptet, es sei hier eben nur von Idumäern die Rede: Herodot habe Arabien nie gesehen und Alles, was er über Araber berichte, sei nicht auf diese, sondern auf die Idumäer zu beziehen. So wahrscheinlich auch auf den ersten Blick diese Vermuthung sein mag,

so wenig lässt sie sich doch erweisen. Denn wenn Movers eine andere Stelle in den Schriften des Herodot gehörig berücksichtigt hätte, würde er ohne Zweifel anders geurtheilt haben. Herodot berichtet nämlich (III, c. 5) Folgendes: *Μούνη δὲ ταύτη εἰσὶ φανεραὶ ἐςβολαὶ ἐς Αἴγυπτον. Ἀπὸ γὰρ Φοινίκης μέχρι οὔρων τῶν Καδύτιος πόλιος γῆ ἐστι Σύρων τῶν Παλαιστινῶν καλεομένων· ἀπὸ δὲ Καδύτιος, ἐούσης πόλιος, ὡς ἐμοὶ δοκέει, Σαρδίων οὐ πολλῷ ἐλάσσονος, ἀπὸ ταύτης τὰ ἐμπόρια τὰ ἐπὶ θαλάσσης μέχρι Ἰηνύσου πόλιός ἐστι τοῦ Ἀραβίου.* »Man kann aber nur auf diesem einen Weg nach Aegypten gelangen, denn von Phönicien bis zu den Grenzen der Stadt Kadytis[1] gehört das Land den sogenannten palästinensischen Syrern. Von Kadytis aber, einer Stadt, welche, wie mir scheint, nicht viel kleiner als Sardes ist, bis zu der Stadt Jenysos[2] gehören die am Meere gelegenen Hafenplätze dem Araber.« Diese Nachricht des Herodot, nach welcher zu seiner Zeit — also im fünften Jahrhundert vor Christus — die Küstenpunkte von Philistäa unter der Botmässigkeit eines Herrschers arabischer Herkunft sich befanden, stimmt mit dem, was wir aus den Schriften des A. Bundes, vornehmlich des Neḥemja, über die Geschichte jener Länder zu dieser Zeit wissen, vollkommen überein. Schon die auffallende Erscheinung, dass die sehr vagen und allgemeinen Bezeichnungen arabischer Völkerschaften auf einmal in dem Buche Neḥemja's dem ganz bestimmten gentilitium עֲרָבִי (Cap. 2, 19), עַרְבִים (Neḥ. 4, 1. vgl. mit 2 Chron. 21, 16, wo die Philister und »Araber [אֲשֶׁר עַל־יַד כּוּשִׁים], welche neben den Kûshim wohnen«, sehr deutlich unterschieden werden, und 2 Chron. 17. 11) weichen,

---

[1] Welche Stadt mit diesem Kadytis von Herodot gemeint sei, darüber sind die Meinungen sehr verschieden. Die Einen, wie Baehr (vgl. dessen zweite Ausgabe des Herodot Th. I, S. 890), Bertheau (Zur Geschichte der Israeliten S. 378), glauben, es werde damit Jerusalem bezeichnet, die Anderen wie Hitzig (Urgeschichte der Philistäer S. 96 ff.), Stark (Gaza und die philistäische Küste S. 218 ff.) und Ewald (Geschichte des Volkes Israel III, 1. S. 418 not.) glauben, es sei Gaza darunter zu verstehen. Letzteres scheint mir unbedingt das Richtige zu sein, denn dass Herodot hier von einer nahe am Meere liegenden und mit Hafen versehenen Stadt spricht, geht aus der Stelle deutlich hervor. (An das von Robinson (Palaestina III, 637) erwähnte Dorf قَدِيثَا in der Nähe von Safed ist natürlich nicht zu denken.) Ueber Gaza vgl. Robinson a. a. O. II, 638.

[2] Stark (a. a. O.) bezieht, wie mir scheint, ganz richtig diesen Namen *Jenysos* auf *Rhinokorura*, Hitzig aber (a. a. O. S. 111) auf den Ort الوَرَادة (vgl. Marâṣid-al-iṭṭilâ' 3, S. 283).

lässt darauf schliessen, dass die Hebräer jener Zeit mit den Arabern, die sie nun mit dem von ihnen sich selbst beigelegten Namen *'Arbi* benennen, genauer bekannt wurden. Diese Vermuthung wird aber zur Gewissheit durch die Stellen Neh. 2, 19. 6, 1. 2., wo Geshem (גֶּשֶׁם) oder mit vollerer echt arabischer Endung (ebend. 6, 6.) גַּשְׁמוּ[1] der Araber (הָעַרְבִי) unter den den Israeliten feindlich gesinnten kleinen Fürsten in den nächsten Umgebungen des heiligen Landes genannt wird. Man hat es also hier mit wirklich ansässigen, nicht nomadisirenden Arabern zu thun, welche letztere bisher wol die einzige Art Araber gewesen sein mögen, mit welchen die Hebräer überhaupt bekannt wurden, und aus der Combinirung und genaueren Vergleichung der verschiedenen Nachrichten geht hervor, dass die von Herodot erwähnten *Ἀράβιοι* wirkliche Araber, nicht Idumäer gewesen sind, welche in jener Zeit das dem Territorium von Jerusalem benachbarte Küstenland beherrschten. Diese Annahme wird ferner durch Arrian (Historia Indica cap. 43) noch bestätigt, wenn er bemerkt: »die am rechten Ufer des rothen Meeres jenseits Babylonien gelegene Gegend heisst Arabia magna: *καὶ ταύτης τὰ μὲν κατήκει ἔστε ἐπὶ τὴν θάλασσαν τὴν κατὰ Φοινίκην τε καὶ τὴν Παλαιστίνην Συρίην* und ein Theil davon (nämlich von Arabia magna) erstreckt sich bis zum Meer, welches Phönicien und das syrische Palästina bespült.« Dass die Araber sich dieser Handelsplätze an der Küste des mittelländischen Meeres in jener Zeit, wo das jüdische Reich vernichtet, die Macht der Phönicier gebrochen war, leicht bemächtigen konnten, erklärt sich aus den politischen Verhältnissen, welche ein solches Vordringen denselben ermöglichten.

Erwägt man ferner, was Herodot (a. a. O.) von seinen Arabern erzählt, dass sie nämlich rings um die Schläfe kreisförmig die Haare sich abzuscheeren pflegten (*κείρονται δὲ περιτρόχαλα, περιξυροῦντες τοὺς κροτάφους*), so stimmt dies wieder mit anderen sehr verschiedenen Zeugnissen sehr gut überein. Vergleicht man zunächst die Stelle des Jeremias 9, 25, wo er von den Arabern spricht,

[1] Ewald (Geschichte des Volkes Israel III. 2, S. 173): »Als ein dritter Mann ähnlicher Art kam hierzu *Géschem* oder mit voller ausgesprochenem Namen *Gaschmu*, Fürst der Araber, nämlich der südlich von Palästina wohnenden, welche wohl schon damals auch Edóm unterworfen hatten, und wollte wie alle Araberfürsten nicht leicht fehlen, wo es etwas zu befehden und zu plündern gab.« Zu dem Namen גשמו selbst (vgl. darüber Tuch in Zeitschrift der D. M. G. 3, 139) kann man wol das arabische جُشَم (bei *Abû'l-Fidâ* Historia anteisl. 190, 3. 14. 194. 13. Wüstenfeld's Register zu d. genealog. Tabellen S. 189. *Ibn-Duraid* S. 154, Z. 11) vergleichen. Ueber die Bedeutung des Wortes vgl. *Ibn-Duraid* a. a. O.

und diese: כָּל־קְצוּצֵי פֵאָה הַיֹּשְׁבִים בַּמִּדְבָּר »alle mit verschnittenem Kinnbart, welche die Wüste bewohnen« nennt (vgl. mit Jerem. 49, 32. 3, 2.),[1] so sieht man deutlich, dass hier von einem ähnlichen ächt arabischen Gebrauche die Rede ist, wie bei Herodot, und Hitzig bemerkt gewiss richtig in seinem Commentar zu Jeremia (S. 80): »Es sind die Araber im engeren Sinne.«[2]

---

[1] Vgl. Levit. 19, 27. 21, 5., wo diese Art des Hauptscheerens — diese bestand in dem Abscheeren des Haupthaares, so dass nur ein Haarbüschel stehen blieb — welche allen Spuren nach ursprünglich mit einem heidnischen religiösen Cultus zusammenhing (vgl. Ewald, die Alterthümer des Volkes Israel, S. 225), eben deshalb den Israeliten verboten wird. Wenn Herodot in seinem Berichte ganz ausdrücklich von einem Causalnexus zwischen dem Cultus einer Gottheit und jener Sitte, das Haupthaar rings um die Schläfe (d. h. ebenso wie es im Leviticus angegeben ist) zu scheeren, spricht, so erhöht das nur noch die Glaubwürdigkeit seiner ganzen Nachricht. Denn dass ein solcher Causalnexus wirklich existirt habe, geht aus den Berichten der arabischen Schriftsteller hervor, welche bei Erwähnung dieser oder jener Gottheit zugleich der Sitte des Hauptscheerens — natürlich wol eben zu Ehren derselben — gedenken. So sagt z. B. *Jâkût* im *Mu'gam al-buldân* u. d. W. مناة: واذا نفروا اتوا مناة وحلقوا رؤسهم عنده واقاموا عنده لا يرون لحجهم تماما الّا بذلك »und wenn sie aufbrechen zu einem Kriegszug — vgl. über diese Bedeutung Dozy im Gloss. zu Ibn-'Adâri II. Quatremère, Histoire des Sultans Maml. II. 1, p. 121 — pilgern sie zum Idol Manât, scheeren bei ihm das Haupt, machen daselbst Halt und sehen ihre Wallfahrt nur dann als rite vollendet an, wenn sie jener Sitte gehuldigt haben. Man erinnere sich sodann des bereits angeführten Verses des Zuhair:

حلفتُ بأنصاب الاقيصرِ جاهدا   وما سُحِقَتْ فيه المقاديمُ والقَمْلُ

(»ich schwur bei den Opfersteinen des Uḳaiṣir einen ernsten Eid und bei dem Orte, an dem das Haupthaar mit dem Ungeziefer geschoren wird.«)

Dass zu den auch beim Besuche der Ka'ba zu beobachtenden Gebräuchen das Scheeren des Haupthaares gehörte, beweist eine Stelle bei *Ibn-Hišâm*, welcher (I, 15. Z. 6 v. u.) von *As'ad Tibân Abû Kârib* erzählt, dass er sich das Haupthaar geschoren habe (وحلق راسه), als er die Ka'ba besucht. Auf die symbolische Bedeutung dieser Sitte ist bereits hingedeutet worden. Wie die Aegypter sich beim Trauerfest des Osiris (vgl. Plutarch de Is. c. 4) das Haupthaar abschoren, so galt auch bei den Arabern das Scheeren des Haupthaares für ein Zeichen der Trauer; vgl. den Vers des Labid:

فإن حان يومًا أن يَموتَ ابوكما   فلا تخمشا وجها ولا تحلقا شَعَرْ

»Und wenn einmal die Zeit kommt, wo Euer Vater stirbt, da zerkratzet nicht das Gesicht mit den Nägeln und scheeret nicht das Haupthaar.«

[2] Wenn *Tibrîzî* (im Commentar zu Ḥamâsa S. ٢٥٩ Z. 10 ff.) zu dem Vers des *Ibn-'Anama al-Ḍabbî*:

Was endlich Herodot über der Araber Gebräuche beim Schliessen eines Bündnisses, über ihre Treue (III, 8) erzählt, stimmt mit dem, was uns die arabischen Schriftsteller selbst darüber berichten (vgl. *Tibrizi* zur Ḥamâsa S. 375 oben. S. 423. Z. 10. *Ibn-Duraid* S. 304. Z. 5 v. u.), überein.

Wenn also alle diese Nachrichten, welche uns Herodot mittheilt, nicht nur im Ganzen und Grossen, sondern auch in den einzelnen Details sich im Einklang mit dem befinden, was wir aus den anderen und zwar den verschiedenartigsten Quellen über altarabische Gebräuche erfahren, und man aus dieser Uebereinstimmung einen sehr günstigen Schluss auf die Glaubwürdigkeit des Herodot und seiner Beobachtungen oder Quellen ziehen kann, so muss auch das, was er über die altarabische Religion sagt, für uns noch sehr an Bedeutung gewinnen.

Herodot erzählt nun, dass die Araber zwei Gottheiten verehrt haben, deren eine er *Urotal* und deren andere er *Alilat* nennt. Diese Worte beweisen zunächst nichts weiter, als dass die an der Küste des mittelländischen Meeres wohnenden Araber — denn Herodot kennt nur diese — zu seiner Zeit nur zwei Gottheiten, eine männliche und eine weibliche, verehrt haben. Jene combinirt er mit dem griechischen Dionysos, diese mit der Urania, und sucht so die Religion der Araber näher und bestimmter zu charakterisiren. Freilich ist gerade diese Vergleichung des *Urotal* mit dem Dionysos, welche den meisten verdächtig und im höchsten Grade unwahrscheinlich erschien, weil sich auch nicht die leisesten Spuren

---

وخرّ على الألاةِ لم يُوَسَّدْ كأنّ جبينَه سَيْفٌ صقيلُ

»und er sank hin auf den Baumstamm, ohne dass ihm irgend etwas, was ihm als Kopfkissen hätte dienen können, untergelegt war, und es war, als ob seine Stirn einem glattpolirten Schwert gliche (d. h. sie war so glatt und haarlos)«

Folgendes bemerkt: وشبّه جبينَهُ لصفآئه وانحسار الشعرِ عنه بسيف مصقول اى لم يكن أغمَّ والغَمَمُ عندهم مذموم d. h. »und er vergleicht die Stirn des Erschlagenen wegen ihrer Reinheit und weil auf ihr gar keine Spuren von Haaren zu sehen sind, mit einem glattpolirten Schwert, was so viel sagen will als: er hatte auf der Stirn oder dem Vorderhaupt keine herabhängenden Haare, denn lang herunterhängende Locken galten bei ihnen (den Arabern) für etwas Schmachvolles«, und damit zeigt, dass Locken und lang herunterhängende Haare am Vorderkopf bei den Arabern ein Zeichen von Weichlichkeit war, so kann man dies nicht auf den Götzendienst und den damit in nächster Verbindung stehenden Gebrauch des Hauptscheerens beziehen.

eines Bacchuscultus in Arabien nachweisen liessen, der Grund gewesen, der eine vergleichsweise sehr grosse Gleichgültigkeit gegen den Bericht des Herodot bewirkt hat. Hierzu kam noch die scheinbare Unverständlichkeit und Unerklärlichkeit des Namens *Urotal*, der sich so, wie er ist, mit keinem arabischen Idol zusammenstellen lässt. Allerdings haben wol Alle, welche bis jetzt über arabische Idololatrie geschrieben, der Stelle des Herodot erwähnt, aber ohne eigentlich der in ihr verborgenen Spur weiter nachzugehen. Betrachtet man diese jedoch genauer und sieht man zu, welchen Sinn und welche Bedeutung diese Gottheiten haben, und erkennt so, was wol die wahre Meinung Herodot's gewesen sein mag, so wird hoffentlich auch deutlich werden, welche grosse Bedeutung und welchen historischen Werth diese Nachricht für uns hat.

Was zuvörderst den Namen der männlichen Gottheit anlangt, so muss die sehr grosse Verschiedenheit in der Art ihn zu schreiben auffallen. Schweighäuser giebt in seiner Ausgabe des Herodot (P. II. Variet. lect. p. 7) folgende Lesarten an: »*Ορoταλ* Arch. Vindob. Valla et Codex Bodleianus, in alio *Ορoταλατ*, teste Pocockio. Vulgo *Οὐροτάλτ*. Sic Pa. cum edd. ante Wesselingium. *Ὀροτάλτ* Ask. Pass. et sic F. Pc. Pb. Pd. In F. vero videtur ultima littera *τ* superne ut spuria notata.« Movers fügt sodann, ohne zu sagen, woher er seine Variante genommen hat (a. a. O. I, 337), noch die Lesart *Οροτυλατ* hinzu. Ueber die Etymologie dieses Namens sind die verschiedensten Meinungen aufgestellt worden, welche Baehr in seiner zweiten Ausgabe des Herodot (II, S. 16 ff.) anführt. Die Einen, wie Eduard Pococke (Specimen historiae Arabum ed. II. S. 110 ff.) schlagen vor, für *Οὐροταλ* oder *Ὀροταλ*, weil keines von beiden arabisch sei, *Ὀλαταλ* zu lesen und dieses mit dem arabischen الله تعالى »der erhabene Gott« zu combiniren. Die Anderen, wie Joseph von Hammer-Purgstall und Schelling, geben zum Theil sehr verunglückte Deutungen, welche Bähr (a.a.O.) anführt und welche hier wol mit Schweigen übergangen werden können.

Während alle Erklärer ohne Ausnahme davon ausgingen, dass der dunkle Name eben nur aus dem Semitischen herzuleiten sei, hat Hitzig (Urgeschichte und Mythologie der Philistäer S. 262) einen von der bisherigen Interpretationsweise vollkommen verschiedenen Weg eingeschlagen und ist auf das Sanskrit zurückgegangen. Er sagt: »Parallel können und dürfen wir auch den Namen des arabischen Dionysos, *Ὀροτάλ* oder *Οὐροτάλ*, aus dem Sanskrit erklären. *Οὐροτάλ* ist das Wort *ûrddha* oder *ûrddhva* aufrecht, aufgerichtet u. s. w., wovon *ûrddhvam* im lateinischen

sursum wieder erscheint. Aus *úrddhar* wurde wegen des ersten *r* *úrddhal*; die Aehnlichkeit, meine ich, muss überraschen, und um so mehr, da das Wort in die griechische Gestalt erst durch das Arabische hindurchgehen musste. Nun ist freilich von *úrddhva,* auch hoch, oben (z. B. *úrddhvalóka* der Himmel) *úrddhva deva* einer der unzähligen Namen Vishnu's, welcher weniger hierher passt; aber Çiva seinerseits heisst nicht selten *úrddhvalinga, úrddhvaretas*; und Çiva, wie wir gesehen haben, entspricht dem Dionysus. Wie dort kurzweg *Tuschâras,* so heisst er hier *úrddas* (ὀρθός), welche Bezeichnung sich zunächst für sein Symbol, den Phallus, eignet, unter welchem er, gleichwie die Bhavâni als *joni* (Ἰώνη) verehrt wurde. Die sieben Steine, welche salbend man den Orotal anrief (Herodot a. a. O.), dürfen wir trotz des Ausdruckes ἐν μέσῳ κειμένους sehr wol als aufgerichtete denken; und auch der griechische *Dionysos* hiess ja Ὀρθός, und so jene Naturgöttin *Artemis,* deren Symbol der Mond war, Ὀρθία oder Ὀρθωσία.« Für wie scharfsinnig und fein erfunden man auch diese Etymologie und Erklärung halten muss, so kann man doch auf der andern Seite nicht verkennen, dass ihr sehr erhebliche Bedenken entgegenstehen.

Allerdings muss man zugeben, dass ohne allen Zweifel schon in früher Zeit die Bewohner von Südarabien mit Ostindien in lebhaftem und ausgedehntem Handelsverkehr gestanden haben (vgl. Heeren, Ideen u. s. w. I, S. 266 ff. Lassen, Indische Alterthumskunde II, S. 580 ff.); es ist ferner bereits erwiesen, dass die Ostindier in Südarabien einige Colonieen errichtet haben, von denen die eine, Nagara, sogar einen indischen Namen hatte (vgl. darüber Lassen a. a. O. und I, S. 748): (wenn Peter von Bohlen in seinem Commentar zur Genesis S. 492 ff. zu beweisen versucht hat, dass die Namen vieler Städte in Südarabien sich nur aus dem Sanskrit erklären lassen, so ist er sicher zu weit gegangen vgl. Tuch, Genesis S. 229), allein dass jene Handelsverbindungen Südarabiens mit Ostindien einen so tiefgreifenden Einfluss ausgeübt hätten, dass in Folge derselben in den religiösen Cultus der Araber nicht nur arische Ideen, sondern auch arische Gottheiten mit ihren arischen Namen übergegangen seien, ist eine Vermuthung, an deren Richtigkeit man so lange zu zweifeln vollkommen berechtigt ist, bis sie nicht allein auf einer so einzeln dastehenden, noch dazu anders zu erklärenden Thatsache beruht.

Dass indischer Götzendienst in einer oder der andern dieser indischen Ansiedelungen seine Bekenner gehabt haben mag, ist allerdings wahrscheinlich. Herodot hat aber sicher nie eine solche gesehen und die Araber, über welche er berichtet, sind lediglich nur

Bewohner jenes Küstenstriches am Mittelmeer, welche sicher mit jenen indischen Ansiedelungen nicht das Mindeste zu thun haben.

Dass der vieldeutige Name dieses unbekannten *Orotal* semitischen, nicht arischen Ursprunges, und daher nur aus einer der semitischen Sprachen zu erklären sei, hat Movers (die Phönizier I, S. 337) bereits ganz richtig bemerkt. Er glaubt, der erste Theil des Namens *Orotal*, also *Orot*, gehöre zu demselben Stamm, von welchem *Ari* in *Ariel* (Ezech. 43, 15. 16), vgl. mit أُرِيَ חרה, אור abzuleiten ist, und welcher im Allgemeinen die Bedeutung des Brennens, Leuchtens (Feuer, Licht) hat, *al* sei so viel als אֵל und Orotal demnach soviel als אוֹרַת אֵל »ignis Dei«. Auf den ersten Anblick scheint diese scharfsinnige Erklärung von Movers die einzig mögliche und wahre zu sein. Movers hat zunächst ganz richtig erkannt, dass der Name aus zwei Bestandtheilen besteht. Wäre nun *αλ* der wirkliche Repräsentant des von Movers vorgeschlagenen אֵל, so würde von allen in den Handschriften und Ausgaben sich vorfindenden Lesarten, welche alle nicht *e*, sondern *a* in der letzten Sylbe haben, keine die richtige vokalische Aussprache wiedergeben: und man würde statt des *Ουροταλ* entweder *Ουροτηλ* oder *Ουροτελ* (vgl. *Ισραηλ*, *Ἀριηλ*, *Σαραμελ* 1 Maccab. 14, 28 *Οὐάδδηλος* [Boeckh Corp. inscr. no. 4608] *Ὀσαδελος* [ebend. 4612] und Blau in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 15, S. 442. 16, 366) oder vielleicht *Ορoτυλ* (vgl. *Βαιτύλιος* mit בֵּית־אֵל Gen. 28, 18. 30) erwarten.

Dass die Araber dies אֵל wirklich gekannt haben, wird durch das Vorkommen des Wortes sowol auf ḥimjaritischen Inschriften, als auch auf nabatäischen Münzen (vgl. Blau, Zeitschr. d. D. M. G. 16, 366) bewiesen. Aber es lässt sich zweifeln, ob dasselbe jemals eine allgemein (d. h. in allen Theilen Arabiens) geltende Bedeutung gehabt, und ob man damit den höchsten oder einen höheren Gott bezeichnet hat, wie der hier erwähnte allem Anschein nach es gewesen sein muss. Spätere Araber, bei welchen es *il* (ايل) sowol in fremden in's Arabische übergegangenen, als in wirklich arabischen Namen lautet (اسرائِيل, جبرئِيل, ميكائِيل, شُرْحَبِيل, وَهْبِيل u. s. w., vgl. Sûr. 2, 91. 92 und die Varianten bei *Baiḍâvi* I, S. ٥٥, ٧٤, ٧٥), erklären die mit *il* zusammengesetzten Namen für *nagrânische* oder *syrische,* deuten also damit an, dass *il* nur Sprachgut entweder eines bestimmten arabischen Dialektes oder des Syrischen sei, obwol sie seine eigentliche Bedeutung recht gut kennen, was aus einer Stelle des *Ibn-Duraid* (S. ٩٨, Z. 8) hervorgeht, wo dieser sagt:

وشرحبيل اسمٌ احسبه نجرانيّ او سُرْيانيّ وقال بعض اهل اللغة كلّ اسم جآء فى العربيّة فيه ايل فهو منسوب الى الله ء

d. h. Śuraḥbîl ist, wie ich glaube, ein nagrânischer oder syrischer Name; einer der Philologen sagt, in den im Arabischen vorkommenden Namen, welche mit *il* zusammengesetzt sind, ist dies îl auf *allah* zu beziehen (d. h. es bedeutet soviel wie *allah*). Sehr richtig macht Osiander (Zeitschrift der D. M. G. 10, S. 61) darauf aufmerksam, dass im *Ḥimjarischen* auf einem und demselben Gebiete neben dem allgemein arabischen אלה auch der Gottesname אל vorkommt und dass beide unmöglich dieselbe Bedeutung gehabt haben können, dass es fraglich sei, ob dies אל nur als appellative Bedeutung des göttlichen Wesens, also »Gott«, oder als der Name eines bestimmten Gottes zu betrachten sei. Osiander entscheidet sich, und gewiss mit Recht, für das Letztere und hält diesen אל für einen den Ḥimjariten eigenthümlichen Provincialgott, es ist ein deus minorum gentium, der neben dem allgemein gekannten höchsten Gott اله (vgl. die Verse bei Śahrastânî S. ٤٤٤, Z. 7 ff.) oder, mit dem Artikel, الله (vgl. den Divân des *Ṭahmân* in den Opusc. arab., herausgeg. von W. Wright, S. ٨٥, Z. 7) eine nur untergeordnete Rolle spielt. Dies אלה — im *Ḥimjarischen* bereits von Roediger (in Wellsted's Reisen in Arabien, deutsche Bearb. II, 380) nachgewiesen — kommt auch auf den *sinaitischen* Inschriften vor (vgl. Namen wie עבד אלהי, והב אלהי, שעד אלה, תים־אלה, אוש אלהי, גרם אלהי) und findet sich überhaupt in allen Bereichen der arabischen Cultur- und Cultusentwickelung: es ist ein allen arabischen Stämmen zukommendes Eigenthum. Demnach wird man bei der Erklärung des *αλ* von *Οὐροταλ* besser von dem allgemein arabischen אלה als von dem specifisch hebräisch-phönicisch-ḥimjarischen אל oder ايل (*êl* oder *il*) ausgehen.

Man könnte leicht versucht werden, zu vermuthen, dass in der von Movers angeführten Lesart Ὀροτύλατ die Spuren des Richtigen verborgen liegen: dass das am Schluss stehende T ein Fehler der Abschreiber für I sei und dass YΛAI das in den sinaitischen Inschriften so oft vorkommende אלהי repräsentire. Da jedoch dies Y, für welches man auch eher I erwarten würde, nach dem Zeugniss von Schweighäuser in keiner Handschrift vorkommt, so wird man die durch die Handschriften bezeugte vokalische Aussprache mit *a* oder *o* festhalten müssen. Mit leichter Aenderung des OTAΛ oder ATAΛ in OΛΛA oder AΛΛA gewinnt man den vollkommen richtigen Repräsentanten des ächtarabischen الله.

Dunkel aber bleibt nun noch das *Ουρ* oder *Ορ*, bei dessen Erklärung Movers, wie bereits erwähnt wurde, an das hebräische אור, אורה »Licht, Flamme« erinnern zu können gemeint hat. Berücksichtigt man hier allein die Bedeutung des Wortes, so würde dies אור »Licht« vollkommen gut passen, denn, wie nachher nachzuweisen versucht werden soll, ist hier aller Wahrscheinlichkeit nach eben nur von einer Lichtgottheit die Rede. Allein man darf hierbei nicht ausser Acht lassen, dass von dem, wie es scheint, älter semitischen, im Hebräischen noch sehr gewöhnlichen אור »Licht« im Arabischen nur schwache und seltener vorkommende Reste wie أرّ inflammare, أُوار pl. أُور (die Hitze des Feuers, die Flamme) vorhanden sind, welche, wenn man sie zur Erklärung des in Frage stehenden *Ουρ* herbeiziehen wollte, entschieden eher Epitheta eines Verderben und Vernichtung bringenden, als eines wohlthätigen, schaffenden Gottes sein könnten. Allerdings lässt sich nicht leugnen, dass unter den Namen der arabischen Idole es einige giebt, welche sich nur auf den Cultus der Sonne, als Verderben bringenden, vernichtenden Gottes, beziehen lassen, unter denen vornehmlich *al-Muḥarrik* (أحرق urens) zu erwähnen ist, ein Idol, das nach dem Zeugniss der *Marâṣid al-iṭṭilâ'* (II, S. ٢٨) in Salmân von dem Stamme Bakr bin Vâïl und den übrigen Stämmen der Rabî'a verehrt wurde. Diesem *al-Muḥarrik* würde *Οὐροταλ*, oder vielmehr *Οὐρολλα* (oder *Οὐραλλα*) parallel sein und mit diesem Namen würde eben nur eine Verderben bringende Gottheit bezeichnet werden.

Dass aber Herodot nicht ein solches vernichtendes, verderbliches, sondern ein wohlthätiges Princip hier im Sinne gehabt habe, scheint aus der Vergleichung des *Οὐραλλα* mit dem Dionysos hervorzugehen. Es wird also nothwendig sein, einen andern Weg der Erklärung einzuschlagen, wenn man den Namen aus dem Arabischen, und dem ursprünglichen Sinne gemäss erklären will. Leider wird man freilich in diesem Fall darauf verzichten müssen, streng der Autorität der Handschriften des Herodot zu folgen und den zweifelhaften Namen in der Gestalt, in welcher er uns überliefert worden ist, festzuhalten. Wenn man bedenkt, wie sehr in orientalischen wie in occidentalischen Handschriften fremde Eigennamen entstellt und wie viele derselben in der That gar nicht zu erklären sind, ohne dass man zur Conjecturalkritik seine Zuflucht nimmt: so wird man sich zu dem immerhin misslichen Mittel, das gefahrvolle Gebiet der Conjecturen zu betreten, schon eher entschliessen können. Es genüge, hier einige merkwürdige Beispiele der Verderbniss, an

welcher die Eigennamen oft in den Handschriften leiden, anzuführen, Beispiele, in denen die Unrichtigkeit sofort zu erkennen und das Richtige leicht und natürlich wieder herzustellen ist.

So liest man in einer Stelle des *Euthymius Zigabenus* bei Sylburg in den Saracenica S. 14: *καὶ δύο δὲ ὀνόματα βάρβαρα, τὰ τζιτζαφὰ καὶ μαρονὰ ἐκ τῶν βεβασμάτων εἶναι λέγει.* Hier wird Jeder, der nur einiger Massen Arabisch versteht und weiss, wovon die Rede ist, sehen, dass das vollkommen unarabische **ΤΖΙΤΖΑΦΑ** mit leichter Aenderung der Buchstaben in das richtige **ΑΛΤΖΑΦΑ**, d. h. *al-Ṣafá* (الصفا) zu ändern ist. So hat Blau (Zeitschr. d. D. M. Ges. Bd. 9, S. 235) den bei griechischen Schriftstellern und auf Inschriften vorkommenden verunstalteten Namen des arabischen oder nabatäischen Königs *Ζαβαηλος*, indem er das zweite **Α** in **Δ** änderte, (*Ζαβδηλος* = زبّد الله) vollkommen richtig wieder hergestellt.[1] Bei Procopius (B. Pers. 1, 19) findet sich ferner ein arabisch sein sollender, aber vollkommen unarabischer Name *Αβοχαραγος*; diesen Fehler hat Tuch (Zeitschr. d. D. M. G. 3, S. 184) durch Conjectur verbessert und das sicher richtige *Αβοχαραβος* (= ابو كرب) conjicirt. Wenn in den Acten des Concils von Ephesus der Bischof von *Elusa* (vgl. Reland Palaestina S. 756) *Ἀμπελᾶ* genannt wird und eine andere Quelle denselben Bischof *Θεόδουλος ἐπίσκοπος Ἐλούσης Παλαιστίνης* nennt, so sieht man leicht, dass dies *Ἀμπελᾶ* aus *Αβδαλλα* corrumpirt ist. Diese Corruption erstreckt sich ebenso auf Ortsnamen in classischen Schriftstellern, deren viele trotz der anerkennenswerthesten Bemühungen der Herausgeber immer noch sehr schwer oder gar nicht erklärbar sind.

Betrachtet man nun den Context, in welchem das Wort steht: *ὀνομάζουσι δὲ τὸν Διόνυσον Ουραλλα*, so bemerkt man, dass das dem Namen des Gottes unmittelbar vorangehende Wort mit **Ν** endigt, welcher Buchstabe in den alten Handschriften sehr gewöhnlich durch eine Abbreviatur, nämlich durch eine dem vorhergehenden Vocal überschriebene kleine Linie dargestellt wird. So liest man **ΤΗ̄** für **ΤΗΝ**, **ΨΥΧΗ̄** für **ΨΥΧΗΝ** u. s. w. Dass in Folge dieser Abbreviatur viele sehr merkwürdige Fehler in die Handschriften gekommen sind, zeigt Bernhard de Montfaucon in der Palaeographia sacra S. 342, wo er derartige Fehler einzeln aufführt. Ich vermuthe, dass ein ganz ähnlicher Fall der Verderbniss auch hier vorliegt, ein Fehler, der freilich schon in sehr früher Zeit sich ein-

---

[1] Der Name *Ζαβδηλος* kommt in einer griechischen Inschrift in Boeckh's Corpus inscr. no. 4483 vor.

geschlichen haben muss, da er sich, wie es scheint, in den frühesten Handschriften des Herodot bereits vorfindet. Der Entstehungsgrund des Fehlers würde folgender gewesen sein. Ein Abschreiber fand in dem ihm vorliegenden Exemplar: ΔΙΟΝΥΣŌΝΟΥΡΑΛΛΑ, übersah die dem O überschriebene kleine Linie, zog das zu dem folgenden Worte gehörende N zu dem vorhergehenden und schrieb *Διονυσον Ουραλλα* statt des richtigen *Διονυσον Νουραλλα* ab. Man gewönne demnach den vollkommen richtigen Repräsentanten des arabischen *nûr allâh* (نور الله), »das Licht Gottes«, d. i. die Sonne.

Dass nun der Sonnencultus beinahe über ganz Arabien verbreitet gewesen ist, hat bereits Osiander (a. a. O. B. 7, 468 ff.) durch zahlreiche und wirklich beweiskräftige Beispiele dargethan. Mit dieser Beweisführung Osiander's stimmen aber die sowohl in den griechischen als in den römischen Schriftstellern enthaltenen Nachrichten vollkommen überein.

Plinius erzählt in der Historia Naturalis XII, 14. 32, dass in der Stadt *Sabota*[1] der Gott »*Sabis*« verehrt worden sei. Dieser *Sabis* ist aber (vgl. mit Theophr. hist. plant. 9, 4 = شمس *šams*) kein anderer als der Sonnengott. Auf einen weitverbreiteten Sonnencultus lässt sodann das häufige Vorkommen des Namens der Sonne in Eigennamen schliessen, wie in *Σαμψιγεραμος*, *Ἀμρισαμσος* und anderen wirklich arabischen. Ohne Zweifel hatte auch die von Stephanus Byzantius (herausg. von Meineke I, S. 155: *Βαίσαμψα, πόλις ἐν τῷ Ἀραβικῷ κόλπῳ περὶ τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν ὅ ἐστιν οἶκος ἡλίου*) erwähnte Stadt *Βαίσαμψα* ihren Namen von dem in ihr eine Stätte habenden Sonnencultus, wie ja Stephanus ganz richtig den Sinn des Namens durch *οἶκος ἡλίου* d. i. بيت الشمس, oder vielmehr السّمْس, wie die Beduinen aussprechen,[2] erklärt.

Es ist bereits im Vorübergehen darauf hingewiesen worden, dass Herodot, indem er den *Nûrallah* mit dem *Dionysos* vergleicht,

---

[1] Diese Stadt (vgl. Plinius Hist. natur. VI, 28. 32. XII, 14. 32 = *Σάββαθα* od. *Σάβατα* Ptolem. Peripl. S. 15. Strabo ed. Meineke S. 1072 = C. 768) war die Hauptstadt der Chatramotiten (*Χατραμωτῖται*). Wenn man bedenkt, dass Plinius einen grossen Theil seiner Nachrichten über Arabien aus einem leider verloren gegangenen Werke des Königs Juba II. von Mauritanien über Arabien (vgl. Wenc. Plagge, De Juba II. Rege Mauritaniae. Monasterii, 1849, S. 35 ff.) geschöpft hat, welches dieser König geschrieben, nachdem er selbst Arabien besucht, so wird man den von Plinius uns gebotenen Berichten gewiss grosse Bedeutung zuerkennen müssen.

[2] Vgl. Wetzstein Reisebericht über Hauran und die Trachonen S. 76.

durch diese Vergleichung andeute, dass die männliche Gottheit der Araber kein böses, sondern ein wohlthätiges Princip sei. Allerdings sieht man sich durch die Vergleichung in der Erkenntniss der speciellen Natur dieses Idoles eben nicht sehr gefördert, denn *Dionysos* ist ein Gott von ausserordentlich umfassender Bedeutung, dessen Vielgestaltigkeit (er hiess selbst der *πολύμορφος*) die Auffassung seines eigensten Wesens, welches meist das Erdenleben und vornehmlich das der vegetativen Schöpfungen betrifft, ausserordentlich erschwert. Vor Allem galt er als Patron eines heiteren und ausschweifenden Lebensgenusses und wurde mit besonders rauschenden Festen und Ceremonien, Tänzen und feierlichen Umzügen gefeiert.

Dass dieser Gott des Erdenlebens mit einer Lichtgottheit verglichen wird, kann freilich auf den ersten Anblick auffallend erscheinen, doch verliert sich das Auffallende dieser Vergleichung, wenn man die Sage von der Geburt des Dionysos mit in Anschlag bringt, nach welcher seine Mutter Semele, von Zeus dem befruchtenden Regengotte des Frühlings geliebt, fordert, dass der Gott, in der ganzen Majestät seiner himmlischen Würde, als Gott des Donners und des Blitzes ihr erscheine. Zeus entspricht ihrem Wunsch, da wird sie als eine Sterbliche von seinem Blitz getroffen und verzehrt, und das noch unreife, von ihr zur Welt gebrachte Kind durch Zeus, der es in seinen Schenkel einnäht, gerettet. Daher heisst Dionysos selbst *πυριγενής*. So ist er der Freude und Segen spendende Sohn des höchsten Gottes, den, nach einer freilich ziemlich späten Nachricht des Macrobius (Saturnal. I, 18: In Thracia eundem haberi Solem atque Liberum accepimus, quem illi Sabadium nuncupantes, magnifica religione celebrant, ut Alexander scribit), die Thraker mit dem Sonnengott identificirten. Dass Dionysos vornehmlich in Asien wirklich als Sonnengott verehrt wurde, beweisen übrigens auch die von Creuzer (Symbolik und Mythologie I, S. 466. IV, 131) citirten Stellen.

Als Vergleichungspunkt konnte auch die Aehnlichkeit der rauschenden und pomphaften Ceremonien dienen, welche bei dem Cultus beider Gottheiten üblich waren. Dass man Dionysos mit ganz besonders grossem Pomp, mit rauschender Musik, festlichen Aufzügen und Tänzen verehrte, ist bekannt; und auch von dem Cultus arabischer Idole wissen wir, dass bei ihm feierliche Aufzüge mit pomphaften Gewändern üblich waren. Dies geht aus dem 61. Vers der Mu'allaḳa des *Imru'l-Ḳais* hervor, wo er sagt:

فعَنّ لنا سِرْبٌ كأنّ نِعاجَه　　　عذارى دوارٍ فى مُلآءٍ مُذَيَّلِ

»Da kam uns entgegen eine Schaar von wilden Kühen, welche

einherschritten wie junge Mädchen, bekleidet mit Schleppkleidern, wenn sie das Idol feierlich umwandeln« (Vgl. dazu die Anmerkung des Zauzanî).

Galt ja der in dem, nach Herodot (II, 146) in Aethiopien gelegenen, *Nysa* von den Nymphen auferzogene Gott *Dionysos* selbst für einen eingewanderten Gott, den die Sage mit Arabien in Verbindung brachte.

So konnte Herodot leicht darauf kommen, den von ihm doch nur wenig gekannten arabischen Gott mit dem griechischen *Dionysos* zu vergleichen, dessen Vielgestaltigkeit selbst eine mehrfache Deutung zuliess.

Was sodann Herodot über die weibliche Gottheit, welche jenem männlichen Gott zur Seite gestanden haben und neben ihm verehrt worden sein soll, berichtet, ist ungleich deutlicher und bedarf viel weniger einer Erklärung. Er sagt (III, 8. vgl. mit I, 131): *ὀνομάζουσι τὴν Οὐρανίαν Ἀλιλάτ.* Die von Herodot in dem *Ἀλιλάτ* überlieferte Form des Namens lässt sich leichter auf die ursprüngliche arabische zurückführen, als dies mit dem *Οὐροτάλ* der Fall ist. Das echt arabische *al-Ilâhat* (الإلهة) lässt sich so deutlich erkennen, dass es zweifellos ist, dass dasselbe mit dem *Ἀλιλάτ* gemeint sei. Dies *al-Ilâhat* nun ist der in den ḥimjaritischen Inschriften vorkommende Name der Göttin des Mondes (vgl. Roediger in Wellsted's Reisen II, S. 381 ff. und desselben Versuch über die himjaritischen Schriftmonumente S. 20[1]). Diese Göttin Alilat, sagt nun Herodot (I, 131), ist dieselbe wie die *Mylitta*[2] der Assyrier und von dieser nur dem Namen nach verschieden, also ganz wie diese assyrische Göttin (מולדתא von ولد gebären, die Zeugung) das receptive weibliche Princip, gegenüber dem männlichen productiven, die Idee des befruchteten und die irdische Welt befruchtenden Mondes ausdrückend, eine Göttin, welche die Araber in ähnlichen Formen des Cultus verehrten, wie andere Völker die Aphrodite und Venus

---

[1] Ueber die Bedeutung der Worte إله und الإلهة vgl. die Bemerkungen Fleischer's in Delitzsch's Commentar zur Genesis (3. Aufl.) S. 64 ff. und in der Zeitschrift der D. M. G. X, S. 60.

[2] Vgl. Wilkinson in G. Rawlinson's The history of Herodotus Vol. II, p. 537 ff. und die Stelle bei Herodot selbst (I, 105), wo er die Göttin von Askalon (d. i. die Derceto) »Aphrodite Urania« nennt, welche die Griechen allgemein für »die göttliche Mutter der Liebe und ihrer Freuden« hielten. Vgl. Boeckh, Metrologie S. 45.

Urania, mit feierlichen Aufzügen, Opfern und üppigen Festen. Die von Herodot zwischen der arabischen *Alilat* und der assyrischen *Mylitta* angestellte Vergleichung scheint demnach zu beweisen, dass die Araber, welche er kennen lernte, schon in jener alten Zeit die Idee des weiblichen, receptiven Principes mit dem Cultus des Mondes verbunden haben.

Um die Frage, ob dieser Nachricht des Herodot von der Verehrung eines weiblichen Principes und der Vergleichung desselben mit der Urania überhaupt irgend welche historische Thatsache zu Grunde liegt, zu beantworten, bedürfte es natürlich vor Allem gleichzeitiger Zeugnisse, aus denen das Für oder Wider unwiderleglich hervorginge. Da diese aber fehlen, muss man sich damit begnügen, die Zeugnisse späterer Zeiten zu Rathe zu ziehen, deren Gewicht und Bedeutung deshalb nicht ganz zu unterschätzen ist, weil im Orient überhaupt Alles so stabil ist und Culturveränderungen weit seltener sind, als anderswo.

Die frühesten unter diesen Zeugnissen jüngeren Datums sind jedenfalls die Zeugnisse der Kirchenväter, welche bereits von Tuch (in der Zeitschr. d. D. M. G. III, S. 195 ff.) gesammelt und kritisch gewürdigt worden sind. Aus denselben geht auf das Evidenteste hervor, dass der Cultus der Göttin *al-Ḫalaṣa*, welche man als die *Venus* der Araber ansieht, fast über ganz Arabien verbreitet gewesen ist. Für einen ähnlichen Cultus einer weiblichen Gottheit sprechen ferner der Name der Göttin *Nâïla* (d. i. die Küssende, vgl. نولة der Kuss), der der *Venus*, عثتر ʿAṯtar, der sich häufig in den ḥimjaritischen Inschriften findet (vgl. Fresnel im Journal asiatique 1845, 2, p. 199 ff. 226), die Erwähnung eines der Göttin *Venus* (الزهرة) geweihten, in *Ṣanʿâ* erbauten Tempels (vgl. *Śahrastâni*, herausg. von Cureton, S. ۴۳۳). Dass dieser Cultus der *Venus* weithin, bis zu den östlichsten Grenzen Arabiens, vorgedrungen war, bezeugt die von Arrian mitgetheilte Nachricht,[1] dass man auf eine wüste, steinige, dem *Hermes* und der *Aphrodite* heilige, im erythräischen Meere liegende, Insel *Καταία* (d. i. كيش [2]) aus der Umgegend alljährlich Schafe und Ziegen brachte, welche man als

---

[1] Hist. Ind. 37, 9. *Ἔνθεν ἐς Καταίην, νῆσον ἐρήμην ἁλιτενέα· αὕτη ἱρὴ Ἕρμεω καὶ Ἀφροδίτης ἐλέγετο· ἐς ταύτην ὅσα ἔτη ἀφίεται ἐκ τῶν περιοίκων πρόβατα καὶ αἶγες, ἱρὰ τῷ Ἑρμῇ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ· καὶ ταῦτα ἀπηγριωμένα ἦν ὁρᾶν ὑπὸ χρόνου τε καὶ ἐρημίης.*

[2] Vgl. über كيش *Abûl-Fidâ* Géogr. p. p. Reinaud et de Slane p. ۳۷۲ — Marâṣid al-iṭṭilâʿ II, p. ٥٢٩ — Ritter's Arabien I, 458.

dem *Hermes* und der *Aphrodite* heilig hier frei herumlaufen liess.«

Schelling hat in der Philosophie der Mythologie (S. 254 ff.) der in Rede stehenden Stelle des Herodot eine ausführliche Besprechung gewidmet. Er erklärt Urotalat durch *Ulod-allat*,[1] d. i. Sohn der Göttin, und hält al-Ilat nicht für ein nomen proprium, sondern für die Göttin schlechthin, und sagt: »Es ist daher schwerlich in den Worten zu viel gesucht, wenn man den Sinn darin findet, dass nach der Vorstellung der Arabier die beiden Gottheiten nur als eine unzertrennliche, zusammengehörige betrachtet werden, wie sie in der That sind, indem Urania nur da ist im beständigen Setzen oder Gebären des andern Gottes, und als Mutter gleichsam keinen Augenblick gedacht werden kann, ohne diesen, der Gott aber ebenfalls nur da ist im beständigen Geboren- und Gesetztwerden durch die erste. Urania ist nicht blos Urania, sondern die den Dionysos in sich verborgen (inqualirt) hat.« So sinnreich diese ganze Erklärung auch ist, so wird man sie doch beanstanden müssen. Das ولد اللات (Sohn der Göttin) für Urotalat ist im höchsten Grade bedenklich; und sodann ist die Annahme dieser theogonischen Vorstellung bei den Arabern überhaupt eine Hypothese, welche Allem, was wir von ihren religiösen Vorstellungen wissen, widerstreitet.

Fasst man nun kurz zusammen, was aus jener denkwürdigen Stelle des Herodot für die Untersuchung über die Natur des altarabischen Götzendienstes in jener Zeit sich ergiebt, so ist es im Wesentlichen Folgendes: Die am Ufer des mittelländischen Meeres ansässigen Araber verehrten als Gottheiten die Sonne und den Mond mit einem Cultus, dessen Formen von den ursprünglich einfachen bereits verschieden waren. Die anfänglich nur als Sitze und Erscheinungsformen (مظهر) der Gottheit angesehenen Gestirne des Tages und der Nacht verehrte man bereits als Götter, welchen man die Veränderungen des Naturlebens, die Befruchtung und Erzeugung, Wachsthum und Blüthe, Leben und Sterben zuschrieb. Als stärkere männliche Gottheit verehrte man die Sonne, welcher als schwächeres weibliches (d. i. empfangendes und gebärendes) Princip der Mond gegenüber stand, dessen Cultus, der ihm zu Grunde liegenden Idee entsprechend, bereits Formen angenommen haben mochte, welche denen der Culte desselben (weiblichen) Principes bei anderen Völkern ähnlich waren.

---

[1] Vgl. ausserdem den Aufsatz Schelling's »über die arabischen Namen des Dionysos« in dessen Werken. I, 9, S. 328 ff. Die Resultate sind hier auf völlig grundlose Etymologien und sprachliche Hypothesen gegründet.

Herodot lernte die arabische Religion also in einer Zeit kennen, in welcher dieselbe sich bereits nach Form und Inhalt wesentlich verändert hatte. Diese Umgestaltung selbst erklärt sich aus der Veränderung der ganzen Lebensweise und der Lebens- und Weltanschauungen, welche durch das Ansässigwerden bedingt ist.

Schon *Abû'l-Farag* (a. a. O. S. 2) macht den Unterschied der nomadischen und sesshaften Araber und die Verschiedenheit ihrer Lebensweise geltend, wenn er sagt: »Die übrigen heidnischen Araber, nach der Zeit der Könige, zerfallen in zwei Classen, die **Städtebewohner** und die **Zeltbewohner**. Jene hatten feste Wohnsitze und bewohnten die Städte; sie gewannen ihren Lebensunterhalt aus dem Ackerbau und aus Palmbaumanpflanzungen, Viehzucht und Handelsreisen. Die Zeltbewohner hingegen hatten ihren wesentlichen Aufenthalt in der Wüste, lebten von Kameelmilch und Kameelfleisch, Futter (für ihre Heerden) suchend in den Oasen, welche Grünes hervorbringen, zu den Orten sich wendend, an denen sich Cisternen befanden; hier schlugen sie ihre Zelte auf, so lange sie da Grünes fanden und ihre Heerden weiden lassen konnten. Waren diese aber abgeweidet, so brachen sie wieder auf, um anderswo Weideplätze und Wasser zu suchen. So war ihr Leben ein immerwährender Wechsel von Aufbrechen und Haltmachen.«

Dass eine so wesentlich verschiedene Lebensweise auch auf die ganze Cultur wie auf die Lebensanschauungen einen wesentlich verschiedenen Einfluss ausüben musste, ist sehr erklärlich. Während die nomadisirenden Beduinen mit den Unbilden des Wetters aller Art kämpften, Mangel an allen Bequemlichkeiten des Lebens litten, in grösster Einfachheit ihr Leben verbrachten, entwickelte sich in den Städten eine Cultur, welche die Menschen der Natur mehr oder weniger entfremdete. Da nun für die Naturreligion die Welt- und Lebensanschauungen des Menschen mehr oder weniger massgebend sind, — denn hier schafft der Mensch sich seine Götter —, so ist es natürlich, dass, sobald in jenen Anschauungen eine tiefgreifendere Umgestaltung vor sich geht, damit zugleich auch die Bedingungen zu einer Veränderung der religiösen Vorstellungen gegeben sind.

Schelling hat in der Philosophie der Mythologie auf diese Veränderung, welche durch den Uebergang der Menschen von dem freien Nomadenleben zur Sesshaftigkeit in der Entwickelung der religiösen Ideen und des Cultus bewirkt wird, bereits aufmerksam gemacht. Er hält (S. 182) den Zabismus für die Religion desjenigen Theiles der Menschheit, der noch nicht zum geschichtlichen Leben, zum Völkerleben übergegangen ist, d. i. der Nomaden, und sagt, »dass diese Religion, die ihn der Erde entzog, ihn verhinderte, auf

der Erde sich anzubauen, dass sie ihn einen Fremdling auf Erden sein liess.« Diesem Zabismus, diesem »stummen Monotheismus, dieser nur mit Vielheit schwangeren Einheit« sei der »Uebergang zu der bloss relativen oder äusserlichen Potentialität, d. i. der Uebergang von Männlichkeit zu Weiblichkeit, von dem männlichen Gott zu einer weiblichen Gottheit« gefolgt und an die Stelle des himmlischen Herrschers, jenes Königs des Himmels, der in der ersten Religion ausschliesslich verehrt wurde, sei die Königin des Himmels getreten, welche als Mylitta, als Astarte, als Urania von so vielen Völkern verehrt wurde.« Diese Veränderung in den religiösen Anschauungen sei zugleich mit der Trennung der bisher noch ungetrennten Menschheit erfolgt, als sich diese an einzelnen Orten festsetzte und in einzelne Völker sich zu trennen begann.

Es ist hier nicht der Ort, auf die feinsinnigen, aber häufig sehr blendenden und verführerischen Speculationen Schelling's näher einzugehen und zu untersuchen, in wie weit die Ergebnisse derselben wirklich zutreffend sind. Jedenfalls aber verdient der von ihm entschieden urgirte Unterschied zwischen den religiösen Vorstellungen der Nomaden und denen des sesshaften Menschen hervorgehoben zu werden.

Wie durch das Ansässigwerden das Leben der politischen Gesellschaft festere Gestaltungen gewinnt, wie in Folge desselben Stände, Gewerbe, Künste und Wissenschaften entstehen und bestimmter ausgeprägte Organismen, bestimmte Gesetze und Ordnungen sich bilden, so wird auch das religiöse Leben des nun zum Culturvolk sich heranbildenden Volkes gewissen Veränderungen unterworfen sein. Aus der Gesammtheit der Naturerscheinungen werden einzelne besonders hervorragende ausgewählt und ihnen ein besonderer, nun bestimmtere Gestalt und Gesetz gewinnender Cultus gewidmet werden; in den Centralstätten der Cultur entstehen auch Centralpunkte des religiösen Lebens, Tempel, für deren Ausschmückung der in der Bildung vorgeschrittene Mensch in einer seinem Culturstandpunkt entsprechenden Weise Sorge tragen zu müssen glaubt. Es entsteht ein Priesterstand, dem man den Dienst der Gottheit besonders anvertraut, welcher mit der Kenntniss der Ceremonialgesetze und der Ritualien vertraut sein muss, die Orakelsprüche zu ertheilen hat.

In wie weit auf die Araber das Bekanntwerden mit anderen, vornehmlich phönicischen Ideenkreisen und religiösen Anschauungen umgestaltend eingewirkt hat, lässt sich freilich nicht bestimmen, doch ist eine solche Einwirkung um so wahrscheinlicher, je grösser die Zahl der Anknüpfungspunkte war, welche die einwandernden Araber

in der Religion der Phönicier für ihre eigenen Religionsanschauungen finden mussten.

Für unsere Kenntniss der Natur der altarabischen Religion sind ferner die Berichte der übrigen classischen Schriftsteller von wesentlichster Bedeutung. Sie führen alle darauf, sich die späteren Entwickelungsformen der polytheistischen Religion als vom Gestirndienst ausgegangen zu denken. Lässt auch die Erklärung dieser und jener Namen noch vieles zu wünschen übrig und bleiben hier immer noch so manche Fragen zweifelhaft, so darf man doch auf der andern Seite nicht verkennen, dass das Material, welches uns geboten wird, schon sehr dankenswerthe Beiträge zu dieser Kenntniss giebt.

Immerhin bedeutsam ist, was Suidas s. v. *Θεὺς ἄρης* berichtet: *Θεὺς ἄρης, τουτέστι θεὸς ἄρης ἐν Πέτρᾳ τῆς Ἀραβίας. Σέβεται δὲ θεὸς ἄρης παρ' αὐτοῖς, τόν δε γὰρ μάλιστα τιμῶσι· τὸ δὲ ἄγαλμα λίθος ἐστὶ μέλας τετράγωνος, ἀτύπωτος, ὕψος ποδῶν δ' εὖρος δύο, ἀνάκειται δὲ ἐπὶ βάσεως χρυσηλάτου. Τούτῳ θύουσι καὶ τὸ αἷμα τῶν ἱερείων προχέουσι καὶ τοῦτό ἐστιν αὐτοῖς ἡ σπονδή. Ὁ δὲ οἶκος ἅπας ἐστὶ πολύχρυσος καὶ ἀναθήματα πολλά·* d. h. Theus Ares d. i. der Gott Ares in der Stadt Petra in Arabien. Der Gott Mars wird bei ihnen verehrt; und ihn verehren sie am meisten. Das Idol desselben ist ein schwarzer viereckiger, unförmiger Stein, vier Fuss hoch und zwei Fuss breit. Er steht auf einer goldenen[1] Basis. Diesem bringen sie Opfer dar und begiessen ihn mit dem Blute der Opferthiere. Hierin besteht die (von ihnen dem Gott dargebrachte) Libation. Der ganze Tempel ist mit Gold geschmückt und mit Weihgeschenken angefüllt. Von demselben Gotte berichtet Hesychius, der ihn *Δουσάρη* nennt und sagt, er sei mit dem *Dionysos* identisch, und Stephanus Byzantius (de urbibus s. v. *Δουσαρή*) sagt über ihn: *Δουσαρὴ σκόπελος καὶ κορυφὴ ὑψηλοτάτη Ἀραβίας ειρηται καὶ ἀπὸ τοῦ Δουσάρου. Θεός δε οὗτος παρὰ Ἄραψι καὶ Δαχαρηνοῖς τιμώμενος· οἱ οἰκοῦντες Δουσαρηνοὶ ὡς Δαχαρηνοί. Dusare* ist ein Felsen und erhaben gelegener Ort in Arabien, so von dem Dusare genannt. Dieser wird nämlich von den Arabern und Dacharenern[2] verehrt.

---

[1] Nach einer altheidnischen Vorstellung standen die Metalle in ganz besonderer Verbindung mit den planetarischen Gottheiten; so gehörte Gold der Sonne, Silber dem Monde, das schwarze Blei dem Saturn, Zinn dem Jupiter, Kupfer der Venus, und Eisen dem Mars. Vgl. Chwolson die Ssabier II, 658 ff. Maimonides More Nebuchim, übers. von Scheyer 3, S. 198.

[2] Nach dem Zeugniss des Stephanus Byzantius sind diese *Dacharener* mit den Nabatäern identisch.

Die Einwohner heissen *Dusareni*, wie *Dachareni.*« Schon Eduard Pococke hat auf die Autorität Sam. Bochart's hin in dem Specimen hist. Ar. (Ed. II, S. 106 ff.) die sehr scharfsinnige und, wie mir scheint, ganz richtige Vermuthung ausgesprochen, dass dieser *Dusare* mit dem von den arabischen Schriftstellern nicht selten erwähnten *Dû'l-śará* (ذو الشرى) identisch sei.

Dieser *Dû'l-śará* ist nach *Firûzâbâdi* (im Ḳâmûs: ذو الشرى صنم لدوس) ein Idol, welches der Stamm *Daus*[1] verehrte. Nach dem Bericht des Verfassers der *Marâṣid al-iṭṭilâ'*[2] wurde ein Idol gleiches Namens von den Daus und dem azditischen Stamm *Banû'l-ḥâriṯ bin Jaśkur* verehrt, was auch *Śihâb al-din Aḥmad al-Fâsí* im Kitâb al-ǵumân min muḫtaṣar aḫbâr al-zamân (bei de Sacy in den Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque du Roi II, S. 137) berichtet.

An Ausführlichkeit übertrifft *Jâḳût* alle anderen Berichterstatter. Er sagt über das in Rede stehende Idol im *Mu'ǵam al-Buldân* Folgendes[3]: »*Dû'l-Śará* war das Idol des Stammes *Daus,* dem man ein heiliges Territorium besonders abzirkte.«[4] In der Ueberlieferung des *al-Ṭufail bin'Amr* liest man Folgendes: »Nachdem er sich zum Islâm bekehrt, und zu seiner Familie, an der Spitze seiner Peitsche einen Lichtglanz führend, zurückgekehrt war,[5] sagte er zu seiner Frau, welche ihm entgegen kam: »geh zum (heiligen) Bezirk des *Dû'l-śará* und entsage seinem Dienst.« *Dû'l-śará* aber war das Idol des Stammes *Daus*, dem sie ein heiliges Territorium, in welchem ein wenig vom Berg herabkommendes Wasser sich befand, abgränzten. Darauf entgegnete die Frau: »Du bist mir so theuer wie Vater und Mutter (ich würde dir also sehr gern gehorchen, aber ich wage nicht von Haus fortzugehen), denn ich fürchte, dass den Kindern

---

[1] Die *Daus*, d. h. die Nachkommen des *Daus bin'Udṯân*, waren ein azditischer (aus Jemen eingewanderter) Stamm. Vgl. *Ibn-Duraid* S. 171.

[2] Vgl. II, S. 100: وذو الشرى صنم كان لدوس وقيل آخر لبنى الحارث بن يشكر من الازد ٠

[3] Vgl. den arabischen Text in der Beilage II.

[4] d. h. Niemand durfte innerhalb des heiligen Territoriums Waffen tragen und der Flüchtling fand in ihm ein sicheres Asyl vor seinen Verfolgern. Ueber den ganzen Umfang der einem solchen heiligen Territorium zukommenden Vorrechte lässt sich zur Zeit noch nichts Sicheres bestimmen, doch ist es im höchsten Grade wahrscheinlich, dass diese Vorrechte im Wesentlichen dieselben waren, wie die, welche dem Ḥaram der Ka'ba eingeräumt wurden.

[5] Vgl. *Ibn-Hiśâm* S. 253. Z. 9. Dieser al-Ṭufail bin 'Amr hiess daher ذو النور d. h. der »Herr des Lichtes.« Vgl. *Firûzâbâdí* im Ḳâmûs s. v. النور (ذو).

von Seiten des *Dû'l-šará* etwas Böses widerfahre.« Als ich ihr nun versprochen hatte, dafür einstehen zu wollen, ging sie fort und wusch sich. Als sie zurückgekehrt war, belehrte ich sie über den Islâm, zu dem sie sich sodann bekehrte.« *Al-Kalbi* berichtet, die *Banû'l-hârit bin Jaškur bin Mubaššir*, ein azditischer Stamm, hätten ein Idol, das man *Dû'l-šará* genannt, verehrt.«

Wenn nach dem Zeugniss anderer Schriftsteller (vgl. Caussin de Perceval Essai III, 254 f.) derselbe *Ṭufail bin 'Amr* von Muḥammad beauftragt wurde, seinen Stammgenossen den Islâm zu verkündigen und das in dem von den Daus bewohnten District befindliche, von diesen verehrte Idol *Dû'l-Kaffain* (d. i. der Zweihändige) zu zerstören: so wird man wol, ohne zu viel zu wagen, den *Dû'l-Kaffain* für identisch mit dem *Dû'l-šará* halten können. Der Name »der Zweihändige« wird von der Gestalt des Idoles hergenommen sein.

Dass die Nachricht des Suidas sich auf die Araber beziehe, wird allerdings vielfach aus dem Grunde bezweifelt, weil die Nabatäer, in deren Bereich die Stadt Petra gelegen, nicht Araber, sondern Aramäer gewesen seien. Dass die Nabatäer nicht Araber, sondern Aramäer gewesen, hatte bereits vor längerer Zeit Étienne Quatremère in seinem Grund legenden Mémoir über die Nabatäer, welches er im Nouveau Journal asiatique (T. XV) veröffentlichte, mit überzeugenden Gründen dargethan und Karl Ritter (Erdkunde Th. 12, S. 113 ff.) hatte den Resultaten der Beweisführung des französischen Gelehrten beigepflichtet. Der Autorität Beider waren in der That Gelehrte von hervorragendster Bedeutung gefolgt und so hatte die Ansicht von der aramäischen Abkunft aller Nabatäer, auch der in Petra ansässigen, die allgemeinste Geltung gewonnen. Erst Cless suchte in einem, in Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft (B. V. Th. 1. S. 377 ff.) veröffentlichten, Artikel Quatremère's Beweisführung zu entkräften und darzuthun, dass alle Nabatäer arabischen Ursprunges sind. Wird sich dies aus der von Neuem vorgenommenen Untersuchung gewonnene Resultat auch wol nicht vollkommen bewahrheiten können, so muss man doch der Arbeit Cless's das Verdienst zuerkennen, eine wohlthätige Reaction gegen Quatremère's über das Ziel hinausgehende Behauptungen herbeigeführt zu haben. Denn wenn Quatremère dies aramäische Element auch den Nabatäern, welche Petra bewohnten, zusprechen zu müssen glaubt, so lässt sich dies wenigstens gewiss nicht aus den Zeugnissen herausbeweisen, welche uns in den von diesen Nabatäern erhaltenen Sprachresten vorliegen. Dies hat Otto Blau (vgl. dessen Aufsatz über die Inschriften aus Petra in der Zeitschrift der D. M. G.

B. 9, S. 230 ff. und besonders S. 235) ganz richtig gesehen und ich kann seiner Behauptung von der arabischen Abkunft der Nabatäer in Petra nur beistimmen.

Schon die von Blau angeführten griechischen und lateinischen Schriftsteller (Diodor. XIX, 94. Strabo XVI, S. 403 ff. Josephus Antiqq. I, 12. 4.) nennen sie Araber, eine Annahme, welche der semitischen Tradition in keiner Weise widerspricht. Diese führt nämlich unter den Söhnen des Ismaël den נְבָיוֹת (zugleich mit *Ḳêdâr* (Genes. 25, 13.) auf, denselben, welchen die Araber نابط بن اسمعيل oder نبت (vgl. *Ibn-Ḳutaiba* herausg. von Wüstenfeld S. ١٨; Pococke Spec. hist. Ar. S. 46. Caussin de Perceval Essai sur l'histoire des Arabes I, S. 176) nennen. Eratosthenes (bei Strabo S. 767) spricht von den arabischen Völkerschaften der Nabataei, Chaulotaei und Agraei[1] (*Ἀραβίων ἐθνῶν Ναβαταίων τε καὶ Χαυλοταίων καὶ Ἀγραίων* vgl. mit S. 776 *τῶν Ναβαταίων καλουμένων Ἀράβων*), womit Plinius übereinstimmt, welcher (in der Historia naturalis V, 12) »Arabes Cedraeos et Nabataeos (d. i. נְבָיוֹת וְקֵדָר Genes. 25, 13) erwähnt.

Ein noch grösseres Gewicht für die Entscheidung dieser Frage haben die Reste, welche uns von der Sprache der peträischen Nabatäer erhalten sind: allerdings fast nur Eigennamen, aber alle, mit nur wenigen Ausnahmen, von so entschieden arabischem Gepräge, dass man über ihre Abkunft kaum in Zweifel sein kann. Nicht allein die Personennamen, wie *Ἀρέτας* (= حارث), *Ζάβδηλος* (زَبْد إِلّٰه), *Μαλίχας* (vgl. Arriani Periplus maris Erythraei ed. Oxon. p. 11: *εἰς Πέτραν πρὸς Μαλίχαν βασιλέα Ναβαταίων*, wo ganz deutlich die wirklich arabische Form *malik* erwähnt wird; derselbe Name lautet bei Hirtius de bello Alex. c. 1. und Dio Cassius Hist. Rom. 48, 41 Malchus) *Ὀβεῖδα* (der ganz richtige Repräsentant des arabischen عُبَيْدَة; dies *Ὀβεῖδα* ist die vulgäre Lesart bei Strabo S. 781, welche aber mit Unrecht von den Herausgebern in *Ὀβοδᾶ* corrumpirt worden ist), sondern auch der Name der Metropolis der peträischen Araber selbst, *Petra* (vgl. darüber Quatremère a. a. O. S. 30), welcher mit dem Namen

---

[1] So »*Agraei*« lautet in den Ausgaben des Strabo dieser Name. Groskurd bemerkt in seiner Uebersetzung des Strabo III, S. 318 ganz richtig, dass die *Ἀγραῖοι* ganz unbekannt seien und schlägt (freilich an einer andern Stelle S. 781) vor, dafür *Νεγραῖοι* zu lesen; dies wird wol auch S. 761 das Richtige sein.

des Ortes und Berges *Badr* (بَدْر) vollkommen übereinstimmt, ist arabisch. Hierzu kommen sodann als weitere Bestätigung: der Name des Ortes *Αὔαρα* (d. i. *λευκὴ κώμη*), dem arabischen حَوْرَآء entsprechend, wie auch die auf nabatäischen Münzen sich findenden Eigennamen, wie מלכו (مَلِك), חרתת (حارثة), חלדו (خَلْد).

In neuester Zeit hat Levy mit grossem Aufwand von Gelehrsamkeit und unläugbarem Scharfsinn (s. Zeitschrift d. M. G. 14, S. 363 ff.) darzuthun gesucht, dass sowohl die Sprache der Inschriften von Petra wie die der sinaitischen Inschriften, nicht arabisch, sondern aramäisch sei. Es ist hier nicht der Ort, die von Levy für seine Meinung beigebrachten Gründe im Einzelnen zu widerlegen. Ich muss dies einer andern Gelegenheit vorbehalten, und kann hier nur versichern, dass Levy mich ebenso wenig überzeugt hat, wie Blau, welcher (s. Zeitschrift d. D. M. G. B. 16) die bereits von Tuch erwiesene Zusammengehörigkeit dieses Dialectes mit dem Arabischen gegen Levy sehr scharfsinnig vertheidigt und die Untersuchung von dem neuen Abweg wieder auf den richtigen Weg zurückgeführt hat.

Von diesen arabischen Nabatäern in Petra berichtet nun Suidas, dass sie einen Gott, den sie *Ḏû'l-śará* genannt, verehrt haben. Das Vorkommen dieses Namens דו־שרא auf sinaitischen Inschriften hat Levy (a. a. O. S. 465) zuerst nachgewiesen. Dass derselbe nur aus dem Arabischen zu erklären sei, ist von ihm bereits ganz richtig bemerkt. In der Deutung des Namens folgt er der Autorität Ed. Pococke's, davon ausgehend, dass ذو in der Zusammensetzung den Begriff des Besitzes andeute und شرا der Name eines Ortes sei. Nach seiner Meinung habe der Gott seinen Namen von der grossen Gebirgskette gehabt, welche sich von Jaman aufwärts bis nach Syrien zieht; denn diese führe bei den alten arabischen Geographen den Namen *Scherâ*, und einen Gott »Herrn von Scherâ« zu nennen, sei sehr natürlich.

Hiergegen ist zunächst geltend zu machen, dass es mindestens zweifelhaft ist, ob die lange Bergkette, welche sich von Jaman aufwärts bis nach Syrien zieht, wirklich *Śará* genannt worden sei. Die arabischen Geographen berichten nur von einzelnen Bergen oder Bergspitzen, welche man Śará genannt. Sodann ist es kaum glaublich, dass der Cultus einer solchen Localgottheit, wie *Ḏû'l-śará* es wäre, wenn er von einem Berg *Śará* seinen Namen hätte, eine so ausserordentlich weite Verbreitung gefunden hätte, als dies mit dem Cultus des *Ḏû'l-śará* allen Spuren nach wirklich der Fall gewesen

zu sein scheint. Wir finden diesen Cultus bei den Bewohnern nicht nur der nördlichsten Theile Arabiens, bei den Verfassern der sinaitischen Inschriften und bei den Nabatäern in Petra, sondern auch in Jaman, für letzteres spricht die Erwähnung eines »*Dusareni*« genannten Volksstammes bei Ptolemaeus und Stephanus von Byzanz — eine Benennung, welche man, wie auch Levy ganz richtig bemerkt, nur auf den Gott *Dusares* zurückführen kann.[1] Wenn ferner Tertullian (Apol. c. 24) sagt: »unicuique etiam provinciae et civitati suus est Deus ut Syriae Astarte, *Arabiae Dusares*«, so beweist dies für das grosse Ansehen (und wol auch für die weite Verbreitung) des *Dû'l-šarâ*cultus.

Hierzu kommt der freilich nur negative, aber immerhin nicht unwichtige Beweis, dass kein arabischer Geograph von einem auf diesem Berge Śará befindlichen Tempel oder Heiligthum des in Rede stehenden Idoles etwas weiss, was man wenigstens sicher erwarten sollte, wenn das Idol von jenem Berge seinen Namen erhalten hätte. Es ist ja bekannt, dass man Berge sich gern als Sitze der Gottheit dachte, aber eben deshalb muss es um so mehr auffallen, wenn gerade dieser Berg den Spätern als solcher Göttersitz unbekannt geblieben wäre. Auch hätten wol die alten Schriftsteller, welche uns über den Dusares berichten, diesen specifischen Charakter desselben mit erwähnt. Von alledem jedoch finden wir bei ihnen auch nicht die leiseste Andeutung. Wohl aber erhalten wir durch sie über den Cultus der arabischen Nabatäer von Petra eine Nachricht, welche auch auf den Dusarescultus ein bestimmtes Licht wirft.

Strabo erzählt nämlich (S. 784) von den Nabatäern: *Ἥλιον τιμῶσιν ἐπὶ τοῦ δώματος ἱδρυσάμενοι βωμόν, σπένδοντες ἐν αὐτῷ καθ' ἡμέραν καὶ λιβανωτίζοντες* »sie verehren die Sonne, auf dem Hause einen Altar errichtend, auf welchem sie am Tage Trankspende und Weihrauchopfer darbringen«.

Dafür, dass bei den Nabatäern Sonnendienst wirklich Statt fand, spricht ausser dieser Nachricht des Strabo auch das Vorkommen des Namens עבד־חרת, d. h. Diener der Sonne (חרת = חֶרֶס Sonne) auf nabatäischen Inschriften (vgl. Levy a. a. O. S. 422 ff.). Sollte nun das fragliche ذو الشرى nicht selbst eine Benennung der Sonne sein?

---

[1] Aller Wahrscheinlichkeit nach kann man die von Plinius (Hist. Nat. XII, 35) angeführte Benennung der Myrrhe »*Dusaritis*« nur auf den Namen des *Dusares* zurückführen, und die Myrrhe wird dann davon ihren Namen bekommen haben, dass sie beim Cultus zur Räucherung des Tempels und Idoles selbst viel gebraucht wurde.

Das Verbum شرى wird allerdings nicht von der strahlenden Sonne, sondern von dem funkelnden, strahlenden Blitze und seinem Licht gebraucht. »Die Bedeutung des Leuchtens geht bei dieser Wurzel von der des Vibrirens, der zitternden, schnellen Bewegung aus — ein Bedeutungsübergang, der sich auch in anderen Sprachen findet (vgl. L. Tobler in Lazarus' und Steinthal's Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft I, S. 365), und welchen für das Arabische in وبص Alb. Schultens in den Origines hebraeae II, S. 317 ff. schlagend dargethan hat. Davon wäre شَرًى das n. act., also das Glänzen, und ذو الشرى demnach »der Herr des Glanzes, des Leuchtens«, gewiss eine passende Bezeichnung für die Sonne.[1]

Neben dieser durch eigenthümliche Culturverhältnisse bedingten Weiterbildung des ursprünglichen, einfachen Gestirndienstes ist allen Spuren nach eine zweite Entwickelung des religiösen Cultus parallel hergegangen, welche von einigen muslimischen Schriftstellern nicht als Phase der Entwickelung, sondern als die ursprüngliche Gestalt des Götzendienstes selbst angesehen wird: die Anfänge einer Art von Heroendienst, verbunden mit bestimmten Ansätzen zu Mythenbildungen. Diese Art des Cultus ist unstreitig aus dem Streben hervorgegangen, die Erinnerung an grosse, sittlich hervorragende Persönlichkeiten auch für die Zukunft in gesegnetem Andenken zu erhalten, und dem Anbetenden Vermittler zwischen ihm und der Gottheit zu verschaffen. Hierzu hielt man die durch Tugend und Rechtschaffenheit vor vielen Anderen ausgezeichneten Vorfahren, in deren sittlichen und geistigen Vorzügen man die Offenbarung einer göttlichen

---

[1] Ganz anders urtheilt Wetzstein, welcher in *Ḥaurân* viele Spuren eines Bacchuscultus gefunden. Er sagt darüber (s. Zeitschrift für allgemeine Erdkunde. Herausg. von K. Neumann. Neue Folge Bd. 7, S. 282): »In *Ḥaurân* scheint sich die Verehrung dieses dem Dionysos ähnlichen *Dû Šarâ* allgemein verbreitet zu haben, wenn wir anders berechtigt sind (und ich glaube, dass wir es sind), den architektonischen Schmuck der ḥaurânischen Tempel, nämlich die Trauben und Weinlaubgewinde, mit diesem Cultus in Verbindung zu bringen. Die Menge, ja Ausschliesslichkeit dieser Ornamente ist, wie schon in meinem Berichte erwähnt, sehr auffallend und sie sind auch von anderen Ḥaurânreisenden keineswegs unbemerkt geblieben. Dazu kommt als wichtiges Moment, dass die in dem neuen Bostra geschlagenen Münzen grossentheils die unverkennbaren Symbole des Dionysos- oder Dusarencultus an sich tragen, bald das Bild des Silenus mit dem Weinschlauche auf der Schulter, bald eine Traubenkelter innerhalb einer Mauerkrone oder auf einer Tafel stehend, an die eine Leiter angelegt ist, sogar mit der Aufschrift *Dusar* oder der häufigeren Legende: »Metropolis Bostrenorum Actia Dusaria.«

Kraft zu erkennen glaubte, deren Tod den Mitlebenden und Nachkommen als ein unersetzlicher Verlust erschien, für ganz besonders geeignet. Was zunächst wol nur ein Ausfluss der reinsten Pietät und der Anerkennung des sittlichen Verdienstes war, gestaltete sich im Laufe der Zeit zu einer wirklich göttlichen Verehrung dieser sittlichen Heroen um. Die muslimischen Schriftsteller schreiben diese Aenderung des Cultus, welche mit Anfertigung von Götzenbildern (تصوير الاوثان) verbunden war, fremden, vornehmlich syrischen Einflüssen zu.

Wie der Verfasser des Buches der Weisheit (14, 13—15) die Entstehung der Götzenbilder darstellt, indem er sagt: »dass sie nicht von Anfang dagewesen, sondern durch eitle Ruhmsucht (*κενοδοξίᾳ*) der Menschen in die Welt gekommen, und wegen des kurzen Lebens der Menschen erdacht seien«, wie er sie sich in Folge einer übertriebenen Verehrung für Verstorbene entstanden denkt, so erklären auch die muslimischen Schriftsteller diese Erscheinung in ganz analoger Weise, z. B. wenn *Baiḍâvi* (herausg. von Fleischer II, S. 360, Z. 4 ff.) sagt: قيل هى اسمآءُ رجال صالحين كانوا بين آدم ونوح فلمّا ماتوا صُوّروا تبرّكا بهم فلمّا طال الزمان عُبدوا وقد انتقلت الى العرب »nach der Meinung Anderer sind dies (nämlich *Jaġûṯ*, *Ja'ûḳ* und *Nasr*) die Namen frommer Männer, welche in der Zeit zwischen Adam und Noah lebten und nach dem Tode in Statuen dargestellt wurden, um durch sie (Gottes) Segen zu erlangen. Als aber lange Zeit vergangen war, wurden sie angebetet, nachdem sie bereits zu den Arabern übergeführt worden waren.« Ganz ähnlich drückt sich *Fîrûzâbâdi* im *Ḳâmûs* (s. v. عاق) aus: »*Ja'ûḳ* war ein Idol der Noachiten, oder einer von den Frommen aus der Zeit des Noah. Als er gestorben war, trauerten seine Leute um ihn. Da kam zu ihnen der Satan in der Gestalt eines Menschen und sagte: ich will euch von ihm ein Bild machen und es in eurem Heiligthum aufstellen, damit ihr es sehen könnt, wenn ihr betet. Dies geschah denn mit ihm und sieben Anderen; dies blieb so lange, bis sie anfingen, diese Bilder als Götzenbilder anzubeten.« Als analog verdient hier erwähnt zu werden, was *Ḥamza Iṣfahâni* (S. 30, Z. 7 ff.) über die Entstehung des Götzendienstes bei den Persern erzählt: »Zur Zeit des *Ṭahmûraṯ* fingen die Menschen an, sich Bilder von den Gottheiten zu verfertigen und diese anzubeten; denn als die Leute durch den Tod ihrer Freunde beraubt wurden, verfertigten sie Bilder, welche diesen ähnlich waren, um sich durch deren Anblick zu trösten. Dies thaten sie so lange, bis es ihnen endlich gefiel, die Bilder selbst anzubeten, indem sie vorgaben, dass sie sich ihrer als Vermitt-

ler bedienen und durch ihre Fürbitte die Gottheit sich günstig stimmen wollten.« Hiermit stimmt *al-Dimiśḳi* (vgl. Chwolson die Ssabier II, S. 405) überein, welcher erzählt, dass die Araber zuerst in der Weise der Ṣâbier die Gestirne (die Sonne, den Mond, den Jupiter, den Mercur, die Hyaden, den Sirius und Canopus) angebetet. »Darauf,« sagt er, »beteten sie die Götzenbilder an, und entschuldigten sich damit, dass sie sagten: wir beten sie nur deshalb an, damit sie uns Gott näher bringen.« Sie glaubten aber nicht, dass diese Götzenbilder Schöpfer und Regierer der Welt seien, sondern hielten es etwa wie die Ṣâbier rücksichtlich der Verehrung der Götzenbilder. Die von ihnen angebeteten Götzenbilder waren *Vadd*, welches dem Stamme Kalb in Daumat-al-ǵandal gehörte, *Suvâ'*, welchen Huḏail, *Jaǵûṯ*, den Murâd und 'Aṭîf (? wol Ġaṭîf), *Ja'ûḳ*, den Hamadân, *Nasr*, welchen die Ḏûl-Kalâ' von Ḥimjar anbeteten. Alles dieses sind die Namen von Frommen ihres Volkes, nach deren Tode der Teufel ihren Leuten eingab, dass sie Bilder von ihnen an den Orten aufstellen sollten, wo jene gesessen hätten. Sie nannten dann diese Bilder nach jenen Männern. Diese Bilder wurden aber nicht eher verehrt, als nachdem jene Männer dahingegangen waren und die Erinnerung an sie sich bereits verwischt hatte.«

Wie schwankend freilich die Nachrichten über diese so überaus dunkle Partie der arabischen Religionsgeschichte sind, ersieht man daraus, dass andere Quellen von solchen Heroengestalten, deren irdische Existenz im Laufe der Zeit vollkommen vergessen wurde und welche man später als wirkliche Götter ansah und verehrte, durchaus nichts wissen. Sie begnügen sich mit der dürftigen Angabe des Namens der Idole und der Stämme, von welchen sie angebetet wurden, ohne sich auf Weiteres, etwa auf die Angabe der bestimmten Festtage, der speciellen Ceremonien u. s. w. einzulassen. Der historische Sinn fehlt diesen Geschichtsschreibern vollkommen und, um die Schwierigkeiten der Untersuchung noch zu vermehren, lassen sie uns auch über die älteste Geschichte ihrer Stämme, der Einwanderungen und Völkerverbindungen, welche in sehr früher Zeit Statt gehabt haben müssen, so im Dunkel, dass man bei dieser Unzulänglichkeit der geschichtlichen Nachrichten oft noch gar nicht im Stande ist, mit zuverlässiger Bestimmtheit das ächt Arabische vom nicht Arabischen zu unterscheiden. Hierzu kommt noch, dass die sprachlichen Anhalte, welche uns in den Namen der Idole geboten werden, bei unserer schwachen Kenntniss von den Eigenthümlichkeiten der besonderen arabischen Dialekte eben nur schwache Anhalte sein können. Der Islâm hat auch hier in unglaublich nivellirender Weise

gewirkt; der Dialekt von *Kuraiš* hat alle anderen Dialekte überwuchert und zurückgedrängt, und die Bemerkungen der arabischen Grammatiker über Dialekteigenthümlichkeiten sind so sporadischer Art, dass es schwer ist, sich ein Gesammtbild der sprachlichen Entwickelungen innerhalb des Arabischen zu entwerfen. Freilich ergeben sich die bei weitem meisten der Idolnamen als arabisches Sprachgut, aber es bleibt bei ihnen immer dunkel, ob sie diese arabische Gestalt von Anfang an gehabt, oder erst in Folge eines Umbildungsprocesses angenommen haben, welcher die Herkunft der Idole in tieferes Dunkel hüllt. Liesse sich in dieses ein helleres Licht bringen, so würden uns die vielfachen Verbindungen, in welchen die Araber in frühester Zeit mit den angrenzenden Ländern und den benachbarten Völkern gestanden haben, auch bei weitem klarer sein. Für die Kenntniss aller dieser Verhältnisse in früherer Zeit können wir uns fast nur aus den Nachrichten der klassischen Schriftsteller und der Kirchenväter Rath erholen, so lange die Inschriften Südarabiens uns nicht mehr historisches Material bieten, als es eben bis jetzt der Fall ist. Haben sich auch in die Nachrichten der genannten Schriftsteller mancherlei Falschheiten, welche sich zum Theil wol aus falschem Hören erklären lassen, eingeschlichen und sich im Laufe der Zeit geradezu als falsche Ueberlieferungen, welche einer dem andern entlehnt, fixirt, so darf man doch nicht verkennen, dass im Ganzen und Grossen ihre Anschauungen und Schilderungen sich als richtig erweisen.

In diesen Nachrichten nun finden sich, soweit ich sie habe verfolgen können, auch nicht die leisesten Andeutungen auf solche zu Göttern erhobene Heroengestalten, ein Umstand, der bei den griechischen Schriftstellern, denen man immer vorwirft, dass sie Alles nach ihren vorgefassten Meinungen und ihren Anschauungen beurtheilen, um so mehr auffallen muss, als es ihnen gerade so sehr nahe lag, Ansätze zu Mythenbildungen auch bei Anderen zu finden. Ist es erlaubt, aus diesem Schweigen einen Schluss zu ziehen, so wäre es der, dass dieser Cultus bestimmter Persönlichkeiten erst einer späteren Periode angehört. Dass die arabischen Schriftsteller ihre Existenz in das allerhöchste Alter, in die Zeit zwischen Adam und Noah, hinaufrücken, kann kein Beweis gegen diese Annahme sein, denn bei ihrer vollkommenen Unkenntniss der Geschichte bleibt es im höchsten Grade zweifelhaft, ob sie von Noah überhaupt mehr gewusst, als was ihnen der Korân über ihn sagt, und ob sie nur im Entferntesten eine Ahnung davon gehabt, in welchen Widerspruch sie sich versetzen, wenn sie einmal sagen, jener Cultus stamme bei ihnen von der Zeit zwischen Adam und Noah her, und ein anderes Mal behaupten, die ursprüngliche Religion sei bei ihnen der Monotheismus Abra-

ham's. Wenn sie aber berichten, dass *'Amr bin Luhajj*, der erst zu Anfang des dritten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung regierte, den Cultus solcher Gestalten, wie *Isâf* und *Nâïla* (vgl. *Abû'l-fidâ* Hist. anteisl. S. 136), in Arabien, und zwar aus *Balkâ* in Syrien, eingeführt habe, so scheint dies für einen jüngeren Ursprung dieses Cultus zu sprechen. Freilich begegnen wir auch hier einem eigenthümlichen Widerspruch, in den sich die Berichterstatter verwickeln, indem sie in einem Athem den fremdländischen Ursprung behaupten und die Entstehung des Mythus in das Centrum von Arabien verlegen.

Bei diesem speciellen Mythus findet sich allerdings, wenn man dem Berichte der Araber folgt, kein Anklang an Heroendienst, denn wir haben es hier nicht mit sittlich hervorragenden Persönlichkeiten, sondern mit einem Mythus erotischer Natur zu thun, dessen Helden als abschreckendes und warnendes Beispiel hingestellt werden. Der Mythus selbst hat viele Aehnlichkeit mit dem von *Aǵa* und *Salmâ*. Hier wie dort die Erzählung von zwei in dem Verhältniss unkeuscher Liebe zu einander stehenden Personen, welche die göttliche Strafe für ihr Verbrechen ereilt. *Isâf* und *Nâïla* werden am Orte ihres Vergehens in Steine verwandelt, und diese Steine zur Warnung (لِيُعْتَبَرَ بِهِمَا) aufgestellt. Erst *'Amr bin Luhajj* befiehlt, nach dem Berichte, nachdem lange Zeit vergangen war, ihre göttliche Verehrung. Bei der grossen Antipathie der muslimischen Schriftsteller gegen diesen Fürsten, den der Sage nach (vgl. *Ibn-Hallikân*, hrsg. von Wüstenfeld, no. 557) Muhammad in der Hölle sah, wie er dort seine Eingeweide nach sich schleppte, lässt sich fast mit Sicherheit vermuthen, dass diese bestimmte Gestalt des Mythus, nach welcher die Liebenden zur Strafe für ihr Verbrechen in Steine verwandelt wurden, erst von ihnen erfunden worden ist, um dem *'Amr bin Luhajj* auch eine solche Verachtung des göttlichen Strafgerichtes, welche sich in dem Gebote der Anbetung dieser Warnungszeichen aussprechen würde, anzudichten.

Jâkût erzählt über diesen Mythus im *Mu'ǵam al-buldân* Folgendes: [1]

Isâf und *Nâïla* waren zwei Idole in Makka. *Ibn-Ishâk* berichtet: Beide wurden in Steine verwandelt, nämlich *Isâf bin Buǵá* [2] und *Nâïla bint Di'b*, oder nach Anderen *bint Dail*; [3] Andere

---

[1] Vgl. den arabischen Text in der Beilage III.

[2] *Ibn-Hiśâm* nennt ihn (S. 54) إساف بن بَغْي

[3] *Ibn-Hiśâm* a. a. O. نائلة بنت ديك

nennen den Mann: *Isâf bin 'Amr* und die Frau: *Nâïla bint Sahl.* Es wird berichtet: dass diese Beiden in der Ka'ba Unzucht trieben und in Folge dessen in Steine verwandelt und dann (diese Steine) bei der Ka'ba aufgestellt wurden. Andere sagen, dass der eine (Isâf) auf *al-Safá*, die andere (Nâïla) auf *al-Marva* aufgestellt wurde, damit die Menschen sich an ihnen ein Beispiel nehmen möchten. Später befahl *'Amr bin Luhajj al-huzâ'i*, beide anzubeten. *Kusajj* aber nahm sie von ihrer Stelle weg und stellte den einen der beiden Steine an der Seite der Ka'ba, den andern am Brunnen *Zamzam* auf: bei beiden schlachtete man Opferthiere und das Heidenthum pflegte beiden Segenssprüche zu ertheilen (d. h. sie anzubeten). *Abû l-mundir Hišâm bin Muhammad* berichtet: Mein Vater erzählte mir nach der Ueberlieferung des Abû Ṣâliḥ von Ibn-Abbâs: *Isâf* gehörte zu dem Stamm Ǵurhum und hiess *Isâf bin Ja'lá*, und ebenso *Nâïla bint Zaid.* Er hatte sie in Jaman geliebt. Darauf zogen sie fort und begaben sich auf die Wanderung; sie traten in die Ka'ba ein. Als sie hier einen einsamen Ort im Innern des Tempels fanden, wo sie von den Menschen unbemerkt waren, trieb Isâf mit ihr im Tempel Unzucht, worauf sie in Steine verwandelt wurden. Als am andern Morgen die Leute sie in Steine verwandelt fanden, brachten sie beide aus dem Tempel und stellten sie auf. Darauf aber wurden sie von Ḥuzâ'a und den Arabern, welche zur Ka'ba wallfahrteten, angebetet. *Hišâm* erzählt: nachdem *Isâf* und *Nâïla* in Steine verwandelt waren, wurden sie bei der *Ka'ba* aufgestellt, damit sich die Menschen an ihnen ein Beispiel nähmen. Lange Zeit nachher aber, als man anfing Götzenbilder anzubeten, wurden sie mit angebetet. Einer der beiden Steine war an der Seite des Tempels aufgestellt: man pflegte bei beiden Opferthiere zu schlachten und Opfer darzubringen. Von diesen beiden Idolen spricht *Abû Ṭâlib*, indem er bei ihnen schwor, als die *Kuraiš* gegen die *Hâšimiten* ein Bündniss schlossen:

»Ich habe meine Familie und die Schaar meiner Anhänger zur *Ka'ba* kommen lassen: (und ich stand so, dass) ich die gestreiften Kleider berührte[1] — (die Freunde aber standen,

---

[1] Dieser Vers ist ohne besondere Erklärung ganz unverständlich. Der Dichter will damit nur ausdrücken: ich stand der *Ka'ba* so nahe, dass ich die kostbaren Kleider, mit welchen sie bedeckt ist, berührte. Die Mauern der Ka'ba mit kostbaren Gewändern zu bedecken, scheint eine ziemlich alte Sitte gewesen zu sein. Der Erste, welcher sie damit schmückte (s. Caussin de Perceval, Essai I, 94), war *Abû Karib Tibân As'ad* (reg. 200—236 nach Chr.), einer der berühmtesten Tobba (vgl. *Ḥamza Isfahâni* I, 129). Als dieser den feierlichen Umgang um die Ka'ba (طواف) gethan hatte, bedeckte er die Mauern derselben mit Gewändern, und zwar

> zur Ka'ba gewendet, an dem Ort, wo jeder Fromme seine Gelübde erfüllt)[1] —
> und da, wo die *Aš'ariten* ihre Saumthiere niederknieen lassen, auf dem weiten Platze der Blutströme zwischen *Isâf* und *Nâïla*.«

Diese beiden Steine blieben in diesem Zustande, bis der Gesandte Gottes sie mit allen den Idolen, die er vernichtete, am Tage der Eroberung (Makka's) zerbrach. In einer der Ueberlieferungen des *Muslim bin al-Ḥaǵǵâǵ* lesen wir, dass diese beiden Steine sich an der Meeresküste befanden und dass die Medinenser (?) in der vormuḥammadanischen Zeit sie zu verehren pflegten. Dies ist aber ein Irrthum. Das Richtige ist, dass das am Ufer des Meeres befindliche Idol das der Manât war.«

Im Wesentlichen übereinstimmend mit der Nachricht des *Jâkût* ist die des *Zamaḫšari* im *Kaššâf* (zu Sûr. 2, 153, herausg. von Nassau-Lees, S. 116).

Wenn nach den von Fulg. Fresnel (im Journ. as. VI, 203) angeführten Quellen *Isâf* ein »Sohn des *Suhail*«, also des Canopus, *Nâïla* aber die Enkelin, oder nach Anderen die Tochter des *Di'b* (نائلة بنت عمرو بن ذئب), also der am nördlichen Himmel befindlichen Constellation »Wolf«, genannt wird, so zeigt sich in diesen Genealogien eben nur das Bestreben, den Cultus dieser Idole auf Sterndienst zurückzuführen; darauf würde auch die von *Ibn-Hišâm* angeführte Lesart: نائلة بنت ديك deuten, wenn man das ديك mit dem im Alterthume sehr allgemein verbreiteten Glauben, dass der Hahn ein ganz besonders unter dem Einfluss der Sonne

kamen unmittelbar auf die Mauern dicke Stoffe (خَصَف), über diese *ma'âferitische* Tücher (المعافر), darüber Mäntel (المُلاء), darüber gestreifte Seidenstoffe (وصائل), vgl. *Ibn-Hišâm* I, p. 15 infr. *Mas'ûdi* Prairies d'or. ed. Barbier I, p. 133. Auf diese zu oberst liegenden Stoffe (وصائل) spielt der Dichter hier an. — Die Mutter des 'Abbâs, *Nutaila* (نُتَيْلة), soll die Erste gewesen sein, welche der Ka'ba seidene Gewänder zum Geschenke machte. Vgl. *Navavi* Tahḏib al-asmâ S. 331, Z. 1 ff.

[1] Dieser Vers, welcher zum Verständniss des Ganzen wesentlich nothwendig ist, lautet bei Ibn-Hišâm (S. 173) so:

قياما معا مستقبلين رِتاجَه   لدى حيث يَقضى حَلْفَه كلُّ نافلِ

stehendes Thier sei (vgl. Chwolson, die Ssabier II, S. 87 ff.), in Verbindung bringen will.

Freilich scheinen mir alle diese Spuren zu unsicher, als dass man berechtigt wäre, aus ihnen einen Schluss auf den siderischen Ursprung des Cultus des *Isâf* und der *Nâïla* zu ziehen. Jedenfalls aber darf man darauf aufmerksam machen, dass dieser ganze Mythus an den Mythus des *Adonis* und der *Aphrodite* erinnert, wonach *Adonis* die letztere zum ersten oder letzten Male zu *Aphaca* am Adonisflusse umarmt (חבק) habe, weshalb dort in der Umgegend von *Byblos* im Libanon (vgl. Suidas s. v. Ἀδώνια) Adonien gefeiert wurden (vgl. Movers, Phönizier I, 192). Selbst der Name der Göttin »*Nâïla*« (die Küssende — bei *Abû'l-Fidâ* hist. anteisl. p. 180, Z. 5 wird sie نايلى genannt) erinnert an einen Cultus, welcher mit dem der Aphrodite Aehnlichkeit gehabt zu haben scheint.

Zu dem Heroencultus rechnet *al-Dimiški* auch den Cultus des *Vadd* und *Suvâ'*; diese seien ursprünglich Männer gewesen, welche sich vor ihren Zeitgenossen durch besondere Frömmigkeit ausgezeichnet hätten.

Jenes Idol *Vadd*, oder nach Anderen *Vudd*, war nach der Angabe verschiedener Quellen (*Baiḍâvi* zu Sûr. 71, 22. Schol. zu Ḥarîrî II. ed. S. 362) das Idol des Stammes *Kalb*, nach Anderen (*Marâṣid al-iṭṭilâ'* III, 281 *Ḳâmûs*) ein uraltes schon von den Noaḥiten, später von den *Ḳuraiš* unter der Gestalt eines Mannes (vgl. Sacy in Notices et Extraits II, 134) verehrtes Idol, welches bis zur Zeit Muḥammad's in *Daumat-al-ǵandal* angebetet, dann aber auf des Propheten Befehl von *Ḫâlid bin Valid* zerstört wurde. Vgl. Pococke Specim. hist. Ar. S. 94. 95. 97. Caussin de Perceval Essai I, 214. II, 265.

Am ausführlichsten ist die Angabe des Jâḳût, welcher im *Mu'ǵam al-buldân* über diesen Cultus Folgendes berichtet:[1]

Vadd (mit Fatḥ) ist entweder dasselbe als *al-vatid* (der Pflock), oder es ist auch möglicher Weise herzuleiten von dem Verbum *vadda, javaddu* (amavit); Andere sagen, es sei der Name eines Berges, wie z. B. in dem Vers des *Imru'l-Ḳais*:

»Und sie (die Wolke) lässt, wenn sie zu regnen aufhört, den Berg *Vadd* erblicken, sie verdeckt ihn aber, wenn sie Regen entsendet.«

Andere sagen, es sei der Name eines Berges in der Nähe von *Ǵufâf al-ṯa'labijja*. Ueber das Idol *Vadd* sagt *Ibn-Ǵinni*: »Das Hamza

[1] Vgl. den arabischen Text in der Beilage IV.

des Wortes *idd* ist unserer Meinung nach ein Stellvertreter des *vâv,*[1] und *idd* bezeichnet »eine unerhörte, unbekannte (wichtige) Sache.«[2] Man sagt: »*Abd Vadd*«, und *Vadd* bedeutet soviel als *mavadda* die Liebe, ein Wort, mit dem man (zu gleicher Zeit) den Liebenden und Geliebten, die Freundschaft und den Freund bezeichnet, und man sagt: *vadadtu al-rağula, avadduhu vaddan, viddan, vidâdan, vuddan* und *vadâdatan*. Die Mehrzahl der Korânleser, nämlich *Abû ʿAmr, Ibn-Katir, Ibn-ʿAmir, Hamza, al-Kisâ'i, ʿAṣim* und *Jaʿkûb al-hadrami* lesen (Sûr. 71, 22) *vavaddan* mit dem *Fath*, während *Nâfiʿ* allein mit Damm (*vavuddan*) liest. Dies war ein Götzenbild der Zeitgenossen des Nûḥ; die Ḳurais hatten aber ebenfalls ein Idol Namens *Vadd* oder *Idd*, wie man dasselbe auch aussprach. *Ibn-Habib* sagt: »*Vadd* wurde von den *Banû Vabara* verehrt; es war in *Daumat al-ğandal* aufgestellt. Das Priesteramt wurde von Leuten des kalbitischen Stammes der *Banû'l-Ḳarâfiṣa bin al-Ahvaṣ* versehen. Der Dichter sagt:

»*Vadd* hat es dir verboten, denn fürwahr das lüsterne Scherzen mit den Frauen ist uns nicht erlaubt, und die Religion hat bereits ein ganz bestimmtes Gebot gegeben (?).«

Abû'l-Mundir Hiśâm bin Muhammad berichtet: *Vadd, Suvâʿ, Jağût, Jaʿûḳ* und *Nasr* waren Idole der Zeitgenossen des Nûḥ und des Idrîs und wurden dem *ʿAmr bin Luhajj* übergeben, wie wir es hier erwähnen wollen. Er sagt, mein Vater überlieferte mir über den Beginn der Götzenanbetung Folgendes: »nachdem Adam gestorben war, legten die Söhne des *Śit bin'Âdam* (Set) seinen Leichnam in eine Höhle in dem in Indien gelegenen Berge, auf welchen er (von Gott) gestellt worden war. Dieser Berg heisst *Nûd*,[3] es ist der Berg, welcher am allerfruchtbarsten ist, sodass man sprüchwörtlich sagt: »futterreicher als der Berg *Nûd* und an Futter weniger arm als *Burhût* (d. i. ein Thal in Ḥadramaut).« Die Leute nun, fährt er fort, pflegten zu dem in der Höhle niedergelegten Leichnam des Adam zu gehen und ihn anzubeten und auf ihn das Erbarmen Gottes herabzuflehen. Darauf sagte einer von den Nachkommen des *Ḳâbil bin*

---

[1] Wenn *Ibn-Duraid* S. ١١٣ den Namen أُقَيْش von وقش ableiten zu müssen glaubt, so liegt dieser Etymologie die gleiche Annahme eines Ueberganges des و in Hamza zu Grunde. Vgl. auch Freytag, Einleitung in das Studium d. arab. Sprache. S. 83.

[2] Vgl. *Hariri* (2. Ausg.) S. ٦٣

[3] Dieses نود erinnert an das Gen. 4, 16 erwähnte, übrigens unbekannte, aber in den Osten von Eden verlegte נוד, den Wohnsitz der Nachkommen Kain's.

Ádam: »o ihr Söhne Ḳâbîl's, die Söhne des *Šît* haben einen ehrwürdigen Mann, welchen sie feierlich umwandeln und welchen sie anbeten, ihr aber habt nichts.« Da machte er ihnen ein Idol, und dieses war der erste, welcher ein Idol verfertigte. Ferner erzählt er: »*Vadd, Suvâ', Jaġûṯ, Ja'ûḳ* und *Nasr* waren fromme Leute, welche in einem Monate starben. Da trauerten ihre Verwandten über ihren Verlust, und in Folge dessen sagte einer von den Nachkommen des *Ḳâbil:* »o ihr Leute, wünscht ihr etwa, dass ich euch fünf Bilder, ihnen ähnlich, machen soll? Freilich bin ich ausser Stande, ihnen Geist einzuhauchen.« Sie sagten: »Ja.« Da fertigte er ihnen fünf Götzenbilder, ihrer Gestalt entsprechend, und stellte sie ihnen auf. Dann kamen die Leute, der eine zu seinem Bruder, der andere zu seinem Onkel, der dritte zu dem Sohne seines Onkels, um ihm seine Verehrung zu beweisen und ihn zu umwandeln, bis jene erste Periode verging. Diese Idole wurden zuerst zur Zeit des *Jarid bin Mahlâ'il bin Ḳainân bin Anûš bin Šîṯ bin Âdam* verfertigt. Dann kam die zweite Periode, in welcher die Leute auf noch feierlichere Weise als vorher jene Idole ehrten. Als aber dann die dritte Periode kam, wurden jene Idole, wie er sagte, nur deshalb geehrt, weil man durch ihre Vermittelung sich die göttliche Gunst verschaffen zu können hoffte. Deshalb betete man sie an. Die Geltung der Idole aber wurde von Tage zu Tage grösser und ihre Existenz von immer mächtigerem Einfluss. Da schickte Gott den *Idrîs*, d. i. den *Aḫnûḫ bin Jarid bin Mahlâ'il bin Ḳainân*, welcher den Menschen den Cultus der Idole untersagte und sie zur Anbetung Gottes rief. Als sie aber das, was er sagte, für Lügen erklärt und Gott den Idrîs »zu einem erhabenen Ort erhoben« hatte (vgl. Sûr. 19, 58), gewann die Idololatrie einen immer grösseren Einfluss. *al-Kalbî* sagt, auf die Autorität des Abû Ṣâliḥ und des Ibn-'Abbâs sich stützend: (so blieb es) »bis zur Zeit des *Nûḥ bin Lamak bin Matûšalaḫ bin Ḫanûḫ;* den schickte Gott als Propheten — er war damals 480 Jahre alt — und dieser rief die Menschen zur Anbetung Gottes. Diese aber folgten seinem Rufe nicht, sondern beschuldigten ihn der Unwahrheit. Da befahl ihm Gott, die Arche anzufertigen (Sur. 11, 39). Als er mit deren Anfertigung zu Ende war und sie bestiegen hatte — damals 600 Jahre alt — ertranken die Menschen, er selbst aber lebte nachher noch 350 Jahre. Die Sündfluth aber stieg, und bedeckte die ganze Erde. Zwischen Adam und Noah waren 2200 Jahre. Die Wogen der Sündfluth nun spülten jene Idole von dem Berge *Nûḏ* herab auf das (flache) Land und das Wasser führte sie durch die Gewalt seiner Wellen und seiner Fluth von Land zu Land, bis es sie auf das Land von *Ǵidda* trieb.

Dann sank das Wasser und die Idole blieben auf dem Ufer von *Ǵidda* zurück. Die Winde aber trieben Sand darüber und verbargen sie so.« *Hiśâm* sagt: »ist das Idol aus Holz oder Silber oder Gold in der Gestalt eines Menschen gemacht, so nennt man es *ṣanam* (صنم), ist es aber aus Stein gefertigt, so heisst es *vaṯan* (وثن).« Hiśâm erzählt ferner: *'Amr bin Luḥajj*, d. i. *Rabî'a bin Ḥâriṯa b. 'Amr b. 'Amir b. Ḥâriṯa b. Ṯa'laba b. Imru'l-Ḳais b. Mâzin b. al-Azd* — er war der Bruder von Ḫuzâ'a, seine Mutter hiess *Fahira bint al-ḥâriṯ bin Maḍâḍ al-Ǵurhumi* — hatte sich bereits der Stadt Makka bemächtigt und die Ǵurhumiten daraus vertrieben, in deren Händen damals das Amt der Tempelwacht und der Priesterschaft war. Dieser *'Amr bin Luḥajj* hatte einen Diener aus dem Geschlechte der Ǵinn, Namens *Abû Tamâma;* zu diesem sagte er: »mache dich schnell auf und reise glücklich uud wohlbehalten von Tihâma weg.« Dieser erwiderte: »ohne Verweilen (will ich gehen).« »Nun so geh, sagte 'Amr, nach *Ǵidda*, dort wirst du einige Götzenbilder finden, bringe diese nach Tihâma und rufe die Araber zu ihrer Verehrung.« Dieser kam also an das Ufer von Ǵidda, zog die Idole aus dem Sande hervor und brachte sie nach Tihâma. Da gerade die Zeit des Ḥaǵǵ nahe bevorstand, rief er die Araber zur Verehrung der Idole. Dieser Aufforderung folgte 'Auf[1] bin 'Uḏra bin Zaid-allât bin Rufaida bin Ṯaur bin Kalb bin Vabara bin Taġlib bin Ḥulvân bin 'Imrân bin al-Ḥâfi bin Ḳuḍâ'a, welchem 'Amr in Folge dessen das Idol *Vadd* gab, das dieser mit sich nach Vâdi'l-Ḳurá trug. Er stellte es in *Daumat al-ǵandal* auf und nannte seinen Sohn nach dem Idol *'Abd vadd.* Dies ist nun der Erste, welcher *'Abd vadd* genannt wurde. Die Araber ernannten sodann seinen (des 'Auf) Sohn 'Âmir (der gewöhnlich 'Âmir al-aǵdâr genannt wird), zum Tempelwächter des *Vadd,* welcher bis zur Zeit des Islâm ohne Unterbrechung göttlich verehrt wurde. *Hiśâm* erzählt, er habe von seinem Vater gehört, dass diesem wieder *Mâlik bin Ḥâriṯa al-aǵdâri* erzählt habe, dass er das Idol *Vadd* gesehen. »Mein Vater, berichtete er, schickte mich mit Milch zu dem Idol und sagte mir: gieb deinem Gott zu trinken! Dies that ich denn auch. Dann, sagte er, sah ich, wie Ḫâlid bin al-valîd das Idol in Stücke zerbrach. Der Gesandte Gottes hatte nämlich den Ḫâlid nach dem Treffen von *Tabûk* abgeschickt, das Idol zu zerstören. Die *Banû 'Abd-Vadd* und die *Banû 'Âmir al-aǵdâr* aber suchten ihn daran zu verhindern: da griff er sie an, bis

---

[1] Die Genealogie dieses *'Auf* ist folgende: *'Auf* (al-Unḏuvân bin Kinâna bin Bakr bin Uḏra u. s. w. Vgl. Wüstenfeld Genealog. Tabellen, Jemen. Stämme. T. 2.

er sie tödete und das Idol zerstörte und zerbrach. Unter denen, welche an jenem Tage getödet wurden, befand sich ein gewisser *Kaṭan bin Śuraiḥ,* einer von den Banû 'Abd Vadd. Als diesen seine Mutter todt liegen sah, sprach sie, indem sie auf ihn wies:

»Weh! diese Liebe da soll nicht dauern, und das Glück soll die (Alles vernichtende) Zeit nicht überdauern?

Und nicht soll sie gegen die Unbilden des Schicksals Gnade für ihn anrufen können, oder soll sein Todesröcheln ewig dauern?«

Sodann sagte sie:

»O über dich (schrecklichen) Sammler! — einen Sammler der Eingeweide und der Leber! O dass deine Mutter nicht geboren hätte und du nicht geboren wärest!«

Darauf warf sie sich auf ihn, röchelte laut und starb. Ebenso wurde auch Ḥassân bin Maṣâr (?), der Sohn des Onkels des *al-Ukaidir,* des Beherrschers von Daumat al-ğandal, getödet. Sodann zerstörte Ḫâlid das Idol. *Ibn-al-Kalbî* berichtet: »Ich sagte darauf zu *Mâlik bin Ḥâriṯa*, beschreibe mir *Vadd.* Da sagte er: es ist als ob ich es noch sähe, es war das Bild eines Mannes, und zwar des grössten Mannes, mit zwei Gewändern bedeckt, welche aus Stein ausgehauen (d. h. in Sculpturarbeit) waren, das eine in Form eines *izâr* (Unterkleides),[1] das andere in Form eines *ridâ* (eines Mantels), mit einem Schwert umgürtet, einen Bogen trug er auf der Schulter, vor ihm stand ein Behälter, in welchem Fahne und Pfeilköcher, in diesem letzteren arabische Pfeile. In einer Tradition des *Ibn-'Abbâs* wird vom Propheten erzählt, dass derselbe gesagt habe: »Ich erhob meinen Blick zur Hölle, da sah ich den *'Amr bin Luḥajj,* einen rothen Mann, mit hellen Augen, von kurzer Statur, der seine Eingeweide im Feuer nach sich schleppte. Als ich fragte, wer das sei, wurde mir geantwortet: »Es ist *'Amr bin Luḥajj,* welcher zuerst den Gebrauch der *al baḥira*, *al-vaṣîla*, *al-sâ'iba* und *al-ḥâmi*[2] einführte, die Religion des *Ismâ'il* änderte und die Araber zum Götzendienst verleitete.

[1] An Statt der von den Handschriften gebotenen Lesart منترز glaube ich متزر oder موتزر lesen zu müssen. Dieselben Worte ازر VIII. und ردا V. finden sich in ganz ähnlicher Weise, wie hier, in einem Vers zusammengestellt in der Ḥamâsa S. ٦٩٩, Z. 14. Vgl. ausserdem ازر VIII. und ردا VIII. bei *Tibrîzî* zur Ḥamâsa S. ٨١, Z. 8 u. 9. Ueber ردا V. mit ب *r.* vgl. Dozy, Dictionnaire des vêtements chez les Arabes S. 41.

[2] Ueber diese Gebräuche vgl. Caussin de Perceval, Essai I, 225. *Nuvairî* bei Rasmussen, Additamenta ad historiam Arabum S. ٦٦

Unter allen seinen Nachkommen ist ihm Niemand so ähnlich als *Ḳaṭan bin ʿAbd-al-ʿuzzá.*« Da sprang *Ḳaṭan* auf und sagte: »o Prophet Gottes, wird mir die Aehnlichkeit mit ihm etwas schaden?« Da erwiderte der Prophet: »Nein, denn du bist Muslim, jener aber war ein Ungläubiger.« Dies Alles habe ich nach der Autorität des *al Kalbi* angeführt. Es muss hier aber Wahres von Falschem unterschieden werden. Denn die, welche behaupten, dass *ʿAmr bin Luḥajj* der Erste gewesen, der die Araber zum Götzendienst verleitet habe, irren sich, denn in dem Vorhergehenden ist bereits erwähnt worden, dass *Vadd* dem *ʿAuf bin ʿUḏra bin Zaid al-Lât* übergeben worden sei, und wir haben in dem Artikel über *al-Lât* schon erzählt, dass *Zaid-al-Lât* seinen Namen von dem Idol *al-Lât,* welches die Araber anbeteten, erhalten habe; dies Idol (al-Lât) ist jedoch älter als *Vadd.* Gott aber weiss es am besten!«

Gegen diese in seltener Weise ausführliche Nachricht des *Jâḳût* müssen allerdings die dürftigen Angaben anderer Schriftsteller sehr zurückstehen. Am reichhaltigsten ist noch der Bericht des *Śihâb al-dîn al-Fâsi* bei de Sacy (in den Notices et extraits II, 134), welcher das Idol so beschreibt: »*c'était une statue de marbre, qui représentait un homme à cheval, avec un vêtement ceint autour des reins, et un manteau, il portait une épée suspendue à son cou et tenait une lance à la main.*« Da *al-Kalbi* seine Nachricht von einem Augenzeugen hat, welcher das Idol selbst gesehen, wird man ihr wol den Vorzug geben und das Ross, auf dem das Idol nach Śihâb-al-dîn gesessen haben soll, für ein Superfluum der geschäftigen Phantasie des anderen Berichterstatters halten müssen.

In welchem Zusammenhang können nun aber diese Emblême, welche man eher bei dem Standbild des Kriegsgottes erwarten sollte, mit einem Idol stehen, dessen Name (»Liebe«) auf die erotische Natur der Gottheit schliessen lässt? Was soll bei ihm das Schwert, der Bogen, der Köcher mit den Pfeilen? Letztere könnte man sich allerdings als zum Looswerfen gebraucht denken, wie deren zu diesem Behufe z. B. bei dem Idol *Hobal* gewesen sein sollen.

Wie bedeutend auch an und für sich die Nachricht des *Jâḳût* über dieses Idol *Vadd* sein mag, für die Erklärung der Idee, welche sich an dasselbe und seine Verehrung geknüpft hat, gewinnen wir aus ihr nichts.

Bedeutsam hierfür ist nun der Umstand, dass dasselbe ausserordentlich häufig zugleich mit einem andern Idol, als mit etwas Zusammengehörigem, erwähnt wird. Dies letztere heisst *Suvâʿ* (سواع semen effluens). Vgl. Sûr. 71, 22. Schol. zu *Ḥariri* S. 362.

Es soll nach *Ṡihâb al-din al-Fâsi* (a. a. O. II, S. 134), *Firûzâbâdi*, *Ṡahrastâni* (S. ۴۳۴), *al-Dimiṡḳi* (a. a. O.), *Marâṣid* (I, ۴۹۳, II, ۹۴) und *Jâḳût* von den *Hudailiten*, nach Andern aber, wie *Baiḍâvi* (zu Sûr. 71, 23) und dem Scholiasten zu *Ḥariri* von dem Stamme *Hamdân* und zwar nach der Autorität des Letzteren »in der Gestalt eines Weibes« verehrt worden sein.

Jâḳût berichtet darüber im *Mu'ǵam al-buldân:* [1]

»*Suvâ'* ist der Name eines Idols. *Abû'l Mundir* sagt: *Hudail bin Mudrika* [2] war der erste unter den Ismâ'iliten, welcher jene Idole annahm. Dieser nahm das Idol *Suvâ'* an, welches von ihm in einem Orte Namens *Ruhâṭ*, im Gebiete von *Janbu'* — Janbu' gehört zu den im Gebiete von *al-Madina* liegenden Ortschaften — verehrt wurde. Das Priesteramt kam den (Banû?) *Ḥajjan* zu. Er sagt, er habe in keinem der hudailitischen Gedichte das Idol erwähnt gefunden, ausser in den Gedichten eines Mannes aus Jaman, *al-Kalbi* aber erwähne es nicht. Nachdem nun '*Amr bin Luḥajj* die Götzenbilder der Noachiten vom Ufer von Ǵidda weggenommen, wie wir dies in dem Artikel über *Vadd* erwähnt haben, und die Araber zu ihrer Verehrung gerufen hatte, folgte *Mudar bin Nizâr* diesem Rufe und gab das Idol *Suvâ'* einem Hudailiten Namens al-Ḥâriṯ bin Tamîm bin Sa'd bin Hudail bin Mudrika bin al-Jâs bin Mudar. So wurde es denn in *Ruhâṭ*, einer Landschaft in Baṭn Naḫla, nicht weit von *Bulaid*, [3] aufgestellt. Da sagte ein Araber:

»Du siehst sie um ihren Fürsten herumsitzen, wie die Hudailiten das Idol *Suvâ* umgeben (indem sie ihm ihre Verehrung beweisen).«

Auch aus dieser Nachricht über *Suvâ'* lässt sich kein Schluss auf die Natur des demselben geweihten Cultus und der damit verbundenen Idee ziehen. Nur der Name desselben und die Bemerkung des Scholiasten zu *Ḥariri*, dass dasselbe unter weiblicher Gestalt angebetet worden sei, führen auf eine Spur, die sich weiter verfolgen lässt. Daraus, dass *Suvâ'* sehr häufig zusammen mit *Vadd* angeführt wird, wie aus der Bedeutung der Namen: »semen effluens« und »Liebe« liesse sich schliessen, dass beiden Culten eine gemein-

---

[1] Vgl. den arabischen Text in der Beilage V.

[2] *Mudrika* ist ein Beiname des 'Amr bin al-Jâs. Vgl. Wüstenfeld's Register, S. 304.

[3] Es giebt nach *Jâḳût's »al-Muṡtarik«* zwei Orte Namens *Bulaid*, der eine in der Nähe von *Madîna* gelegen, der andere den Nachkommen des Sa'id bin 'Anbasa bin Sa'id bin al-'Âṣi gehörig. Allen Spuren nach ist hier von dem erstgenannten *Bulaid* in der Nähe von *Janbu'* die Rede.

same Idee zu Grunde liege, und zwar dass *Vadd,* die männliche Gottheit, Repräsentant des befruchtenden, *Suvâ'*, die weibliche Gottheit, Repräsentant des befruchteten Principes, gleichsam das receptaculum[1] des befruchtenden, ihr von dem Sonnengott mitgetheilten Samens, der Mond sei. Eine ganz ähnliche Idee lag dem Mondcultus auch bei anderen Völkern zu Grunde. So erzählt Plutarch (de Iside et Osiride c. 43) von den Aegyptern: »Sie setzen die Kraft des Osiris in den Mond, und sagen, dass Isis als Princip des Werdens ihm beiwohne. Deshalb nennen sie die Mondgöttin Selene »die Mutter der Welt« und legen ihr eine mannweibliche Natur bei; vom Helios erfüllt und befruchtet entsende und verstreue sie selbst wiederum in den Luftkreis die Anfänge des Werdens.» Aehnliche Ideen finden sich bei den Persern (vgl. Hyde historia religionis veterum Persarum. Cap. 41.), und man darf wol als eine parallele Anschauung die erwähnen, welche in einer Stelle des Jaçna I, XX (Comm. von Burnouf I, 289) enthalten ist, wo der Mond »*viçpatathaitcha*« (qui fait tout naître) genannt wird und dazu das Gebet (Comm. S. 348 f.)[2] anführen: »J'invoque et je célèbre le divin Mithra, élevé sur les mondes purs; les astres, peuple excellent et céleste: Taschter astre brillant et lumineux; *la lune* (*dépositaire*) *du germe du taureau*; le soleil éblouissant, coursier vigoureux« etc.

Ob dem Cultus der Gottheit *Suvâ'* eine diesen fremden Ideen ähnliche Anschauung zu Grunde gelegen habe, ist eine Frage, deren Beantwortung so lange wird beanstandet werden müssen, als man sicherer Nachrichten noch entbehrt. Doch darf man nicht ausser Acht lassen, dass Annäherungen an theils ägyptische, theils altpersische Anschauungsweisen gewiss auch bei den Arabern Statt gefunden haben. Bei dem Cultus des *Suvâ'* wird man allerdings eher an ägyptischen Einfluss denken dürfen, auf welchen die Lage des Ortes,

---

[1] Demnach stände سُواع für ذات سُواع, wie z. B. الهوى für صاحب الهوى oder ذو الهوى in dem Vers des *Imru'l-Ḳais* (Divân S. ٢١ v. 21)

نَواعِمَ يُتْبِعْنَ الهوى سُبُلَ الرَّدَى   يَقُلْنَ لأَهْلِ الحِلْمِ ضَلًّا بتضلالِ

»Zarte Jungfrauen, welche die Liebe (d. h den Geliebten) auf die Wege des Verderbens führen — den Weisen sagend: (irret) einen Irrthum, indem sie dieselben zum Irrthum verführen.«

Ebenso erklärt ein Commentator das bei al-Buḫârî 42, c. 9 vorkommende كَبِد (in den Worten: فى كُلِّ كَبِدٍ رطبة أَجْرٌ) durch ذو كبد

[2] Vgl. *Avesta*, übers. von Spiegel. B. II, S. 41 u. B. I, S. 258.

an welchem *Suvâ'* angebetet wurde, hinweist. Ruhâț lag nicht allzuweit von der Grenze Aegyptens.

Je deutlicher man sich der Gefahr bewusst ist, welche mit Vernachlässigung der gerade auf diesem Gebiete so entschieden nothwendigen Vorsicht verbunden ist, desto zaghafter wird man auch sein, als eine wirkliche Thatsache hinzustellen, was doch nur vermuthet werden kann. Und so soll denn auch dieser Erklärungsversuch nichts mehr als ein Versuch sein.

Als eine dritte Art des religiösen Cultus bei den alten Arabern ist endlich der Baum- und Steincultus zu nennen.

Wenn nicht Alles trügt, ist derselbe aus einer besseren, ideenreicheren Art des Cultus entstanden. Es ist aus dem Alten Testament bekannt, dass schon die alten Hebräer an solchen Orten, welche ihnen durch die Erinnerung an ein bedeutenderes historisches Ereigniss theuer und werth waren, Bäume pflanzten oder Steine aufstellten; so pflanzt Abraham zu Beeršéba, wo er mit Abimelech einen Bund feierlich beschworen hatte, Bäume (Gen. 21, 33), und Jakob richtet an dem Ort, wo er die Himmelsleiter gesehen, den Stein auf, den er zu seinen Häupten gelegt hatte, zu einem Denkzeichen (וַיָּשֶׂם אֹתָהּ מַצֵּבָה Gen. 28, 18). Dieses war eine den verschiedenen semitischen Stämmen eigene Sitte, gegen welche ausdrückliche Verbote erlassen wurden (Levit. 26, 1. Num. 33, 52); man pflegte zu diesen Steinen oder Bäumen wie zu Heiligthümern zu wandern und bei ihnen das Andenken an die früheren bedeutungsvollen Ereignisse zu erneuern. Leicht konnten da die Nachkommen, aus deren Gedächtniss jene Erinnerung nach und nach geschwunden war, dazu verführt werden, jene Bäume und Steine selbst für etwas Verehrungswürdiges, ja Heiliges zu halten und sie zum Object der göttlichen Verehrung zu machen. Die Wahrheit verschwindet so leicht und schnell und wird von der geschäftigen Sage verdrängt, was bei dem Mangel von schriftlichen Aufzeichnungen viel leichter ist, als wenn diese die historische Erinnerung fixiren.

Eine andere Erklärung dieses Cultus bei den Arabern giebt *Ibn-'Ujaina*, von welchem *Baidâvi* sagt (I, ٤٩٣, Z. 12 ff.): وزعم ابنُ عُيَيْنَة أنّ اولاد اسمعيل لم يعبدوا الصنم محتجّا به وانما كانت لهم حجارة يدورون بها ويسمّونها الدوار [1] ويقولون البيتُ حجرٌ فحيثما

---

[1] Ueber die Bedeutung und grammatische Bildung des Wortes دوار, welches nach Einigen دُوَار, nach Andern دَوَار auszusprechen ist, sind die arabischen Philologen selbst verschiedener Meinung. *Zauzani* (zur Mu'allaka des Imru'l-

نصبنا حجرا فهو بمنزلته) dass er die Meinung gehabt, dass die Ismâ'îliten nicht die Steine (صنم) selbst verehrt, sondern dass sie nur deshalb um dieselben herumgewandelt seien, weil sie ihrer Meinung nach Repräsentanten der Ka'ba (البيت) seien; sie hätten gesagt: »wo wir einen Stein aufrichten, da vertritt er uns die Stelle der *Ka'ba*.« Dass in einigen Fällen solche Steine wirklich nur Repräsentanten des arabischen Centralheiligthumes gewesen, und dass deren Errichtung nicht erfolgt sei, um die Erinnerung an ein geschichtliches Ereigniss festzuhalten, wird allerdings wol zugegeben werden müssen, doch lässt sich die Zahl dieser einzelnen Fälle nicht bestimmen, da solche Steine, welche nur Repräsentanten der Ka'ba waren, keinen besonderen Namen erhalten zu haben scheinen. Dass die anderen Steine, welche man sich entweder als Symbole oder Wohnsitze (בֵּית־אֵל Gen. 18, 22) bestimmter Gottheiten dachte, oder welche an solchen Orten als Erinnerungs- und Denkzeichen aufgestellt waren, an denen sich die Gottheit in ausserordentlichen Erscheinungen geoffenbart hatte, mit ähnlichen religiösen Ceremonien, wie der schwarze Stein der *Ka'ba* verehrt wurden, ist durchaus noch kein Beweis für die Richtigkeit der Behauptung des *Ibn-'Ujaina*. Sie ist also eben nur ein Erklärungsversuch.

Eine dritte Erklärung giebt *Moses Maimonides* an die Hand, welcher im *More Nebûchim* (übers. von Simon Scheyer, Th. 3, S. 198) sagt: »Die Szabier errichteten Bildsäulen den Himmelskörpern, goldene für die Sonne und silberne für den Mond, und wiesen den Sternen besondere Metalle und Klimate an, indem sie sagten, jenes Klima habe jenen Stern zum Gotte. Hierauf erbauten sie Tempel, stellten Bildsäulen hinein, in der Meinung, die Kräfte der

---

Ḳais v. 6) erklärt das Wort so: الدُّوار حجرٌ كان اهل الجاهلية ينصبونه فيطوفون حوله »duvâr nannte man einen Stein, welchen die heidnischen Araber aufrichteten und um welchen sie (feierlich) herumwandelten« (nämlich in derselben Weise, in welcher man um den schwarzen Stein in der Ka'ba zu wandeln pflegte). Dasselbe Wort findet sich in dem Divân des *al-Farazdaḳ* (Mscr. Bodlej. Fol. 164 r):

وقال الفرزدق يهجو ابا سعيد المهلَّب بن ابى صُفْرة

وكيف ولم يَفْقِدْ فَرَسا ابوكم　　ولم يَحْمِل بنيه الى الدوار

wozu der Commentator bemerkt: الدوار اصنام كانوا يطوفون حولها باموالهم واولادهم يرجون بذلك الزيادة والنماء

Gauhari sagt: ودُوار بالضم صنم وقد يُفْتَح وقال

عذارى دوار فى مُلآء مذيَّل ،

Planeten ergössen sich über die Bildsäulen, so dass diese Einsicht und Vernunft besässen, den Menschen die Gabe der Prophezeihung verliehen und heilsame Rathschläge ertheilten. In demselben Sinne sprechen sie von einem Verhältniss der Bäume zu den Himmelskörpern. Wenn nämlich ein Baum einem Himmelskörper geweiht, in dessen Namen gepflanzt und auf eine bestimmte Weise verehrt werde, so ergiesse sich ein Theil von der geistigen Kraft des Himmelskörpers auf den Baum und mache dadurch den Menschen zum Propheten und rede ihn im Schlaf an.« Allerdings spricht *Maimonides* hier nicht von Steinen, sondern von (metallischen) Bildsäulen (צלמים, d. i. اصنام): und man wird daher seine Worte nur für die Erklärung des Baumcultus, nicht aber des Steincultus verwerthen können, obwol die Möglichkeit der Annahme zugegeben werden muss, dass diese Bildsäulen erst in späterer Zeit, als die Cultur fortgeschritten war und man sich nicht mehr mit der einfachen Form des Steines begnügen wollte, an die Stelle der Steine getreten sind.

Beide Arten des Cultus für zwei verschiedene, aber auf gleicher Stufe stehende Formen eines groben Fetischismus zu erklären, wäre zwar der bequemste und leichteste Weg, über alle Schwierigkeiten der Erklärung hinwegzukommen; ob dieses Auskunftsmittel aber bei der Religion eines Volkes, welches nicht mehr auf der allerniedrigsten Culturstufe steht, zulässig ist, möchte doch sehr zu bezweifeln sein.

Das Prototyp aller von ihnen verehrten und angebeteten Steine ist der schwarze Stein der *Ka'ba* (الحجر الاسود). Seine Verehrung stammt der Sage nach von Ismaël her, welchem derselbe von Gabriel gegeben wurde, um die Ecke des Gebäudes zu bezeichnen, von welcher aus der feierliche Umgang (طواف) beginnen sollte. Der Stein war damals weiss, wurde aber später wegen der Sünden der Menschen schwarz.[1]

Diese Erzählung wird von allen muhammadanischen Schriftstellern mit grösseren oder geringeren Variationen wiederholt, und beweist zunächst nichts weiter als das relativ hohe Alterthum dieses Cultus des schwarzen Steines, von welchem die älteren griechischen Schriftsteller nichts erwähnen. Der erste griechische Autor, welcher von der Verehrung, die man der Ka'ba widmete, spricht, ist Diodorus Siculus. Er sagt (III, c. 43): *ἱερὸν δ' ἁγιώτατον*

---

[1] Vgl. Tabari trad. p. M. Dubeux p. 180 ff. Wüstenfeld Geschichte von Mekka S. 4 ff.

ἵδρυται, τιμώμενον ὑπὸ πάντων Ἀράβων περιττότερον, was man eben nur von der Ka'ba verstehen kann.

Während also von den orthodoxen Muslim diesem Cultus ein göttlicher Ursprung vindicirt wird, behaupteten Andere, das Haus Gottes, die *Ka'ba*, sei ursprünglich ein Tempel des Saturn (زحل) gewesen. Dieser Ansicht erwähnt Śahrastânî (S. ۴۳۱) tadelnd, indem er sagt: »Hierdurch zeigt sich, wie sehr die lügen, welche behaupten, dass der heilige Tempel Allah's nur ein Tempel des Saturn sei, welchen der erste Erbauer auf Grund bekannter Sternaufgänge und günstiger Conjunctionen erbaut und welchen er »Tempel des Saturn« genannt habe, und dass dieser Bedeutung wegen die Fortdauer mit ihm bleibend verknüpft und die Verehrung ihm zu Theil geworden sei, weil Saturn besser auf die Fortdauer und die Lebensdauer hinweise, als die übrigen Sterne. Dies ist aber ein Irrthum, weil die erste Erbauung in Folge der Offenbarung geschah und von denen, welchen diese Offenbarung zu Theil wurde, ausgeführt worden ist.« Uebereinstimmend hiermit berichtet *al-Mas'ûdi* (bei Chwolson a. a. O. II, S. 673), dass Einige behauptet hätten, der Tempel zu Makka sei ein Tempel des Saturn gewesen, und dass, weil eben dem Saturn Fortdauer und Beständigkeit vor Allen zukomme, dieser Tempel so lange Zeiträume überdauert habe. Möglicher Weise hat der Cultus des schwarzen Steines zu dieser Behauptung Veranlassung gegeben, denn die schwarze Farbe war nach den Vorstellungen der Alten die Farbe des Saturn. So berichtet *al-Dimiśķi* (bei Chwolson a. a. O. S. 382), dass bei den Ṣâbiern der Tempel des Saturn sechseckig aus schwarzen Steinen erbaut und mit schwarzen Vorhängen versehen gewesen sei: auf dem Thronsessel befinde sich ein Götzenbild aus schwarzem Blei oder schwarzem Stein gearbeitet; dass die Ṣâbier in den Tempel des Saturn am Sonnabend schwarz gekleidet kommen (vgl. Chwolson a. a. O. II, 671; über die Bedeutung der Farben im heidnischen Cultus vgl. ebendas. S. 88 f. 658).

Zu dem Steincultus ist sodann der Cultus des Idoles *al-Lât* (اللات) zu rechnen, welches von dem Stamm *Ṯaķîf*, einem Zweige der Havâzin, in *Ṭâïf* angebetet wurde. Nach *al-Ķazvînî* (Âṯâr al-bilâd S. 65) war es ein viereckiger weisser Stein, über welchem man einen Tempel erbaut und den man mit feierlichen Umzügen zu verehren pflegte. Dem englischen Reisenden James Hamilton (Sinai, the Hedjaz and Soudan. London, 1857) wurde der Stein noch vor wenigen Jahren in Ṭâïf gezeigt. Er sagt darüber (S. 150): »At a short distance outside to the west, a *five-sided* block of granite rising in a slant from the ground is pointed out as the idol of Lat. In its

greatest length it measures about twelve feet and four feet and a half to its highest edge.« Vgl. ausserdem Burckhardt, Travels in Arabia I, 299. Sacy a. a. O. S. 135. Pococke a. a. O. S. 91. *Baidâvi* zu Sûr. 53, 19. Osiander a. a. O. S. 480.

Auch das Idol *Manât* war nach *al-Azraḳi* (vgl. Noël des Vergers, l'Arabie S. 135) ein schwarzer unförmiger Stein, womit die Nachricht des *Ibn-al-Kalbi* übereinstimmt, nach welchem *Jâḳût* berichtet (كانت مناة صخرة لهذيل بقديد), dass Manât ein von den Huḏailiten in *Ḳudaid* verehrter Stein gewesen. Ein Gleiches wird ferner von dem bereits besprochenen Idol *Sa'd* und dem Idole *Ḍimâr* berichtet, welches nach den *Marâṣid al-iṭṭilâ'* II, S. 185 (vgl. mit Wüstenfeld's Register etc. S. 4 u. 429) von dem ismâ'îlitischen Stamme *Sulaim* verehrt wurde. Auf Steincultus lässt auch der bei *Ibn-Duraid* S. 237, Z. 4 v. u. vorkommende Name عبد الحجر schliessen.

Weniger sicher sind die Nachrichten über den in Gebrauch gewesenen Cultus von Bäumen. Ueber diesen Cultus und seine Bedeutung in der phönicischen Religion hat bereits Movers (a. a. O. I, 574 ff.) des Weitläufigeren gesprochen. Allen Spuren nach gehört diese Form zu den von den Arabern weniger gekannten. Wir wissen nur von zwei Gottheiten, welche man sich in Bäumen wohnhaft dachte, und deren Bäume man daher göttlich verehrte. Diese sind *Ḏât anvâṭ* und *al-'Uzzá*. So zweifelhaft es auch sein muss, ob *Ḏât anvâṭ* wirklich als Gottheit verehrt wurde, so wird sie doch hier zu besprechen sein, da die Araber selbst über diesen Baum getheilter Meinung sind, indem die Einen von ihm berichten, dass man zu ihm gewallfahrtet und bei ihm Opfer gebracht, während Andere versichern, dass der Baum nur dazu gedient, um auf ihm die Kleider aufzuhängen, deren der Pilger, ehe er das heilige Gebiet von Makka betrat, sich entledigen muss.

Ueber *Ḏât anvâṭ* (ذات انواط)[1] berichtet der Verfasser der *Marâṣid al-iṭṭilâ'* (I, ٩٩):

Ḏât anvâṭ war ein grosser grüner Baum nicht weit von Makka, zu welchem die heidnischen Araber jedes Jahr zu kommen pflegten, um ihn zu verehren; sie hingen auf ihm ihre Waffen auf und schlachteten bei ihm Opferthiere.«

Uebereinstimmend hiermit sagt *Jâḳût*:[2]

»*Anvâṭ* war ein grosser, grüner Baum, zu welchem die heidni-

[1] Vgl. *Ta'âlibî* bei Hammer-Purgstall in der Zeitschr. d. D. M. Ges. Bd. 6, S. 509.

[2] Vgl. den arabischen Text in der Beilage VI.

schen Araber jedes Jahr zu kommen pflegten, um ihn zu verehren, an dem sie ihre Waffen aufhingen und bei welchem sie Opferthiere schlachteten. Er war in der Nähe von Makka. Es wird aber auch erzählt, dass sie, wenn sie (zur Ka'ba) wallfahrteten, auf diesem Baume ihre Mäntel aufzuhängen und das heilige Gebiet (von Makka) ohne Mäntel zu betreten pflegten, um so der Ka'ba ihre Verehrung zu erweisen. Deswegen wurde dieser Baum (*ḏât*) *anvâṭ* genannt (von *nâṭa* med. و = علق aufhängen).«

Die von *Jâkût* durch das وذكر eingeleitete zweite Erklärung ist allem Anschein nach eine Erfindung sehr später Zeit. Die Sitte, an den heilig verehrten Bäumen, diesen Wohnsitzen der Gottheit, Waffen aufzuhängen, ist eine auch in dem hellenischen Baumcultus ganz übliche. Man vergleiche nur die bildlichen Darstellungen bei K. Boetticher (Baumkultus der Hellenen und Römer) no. 9. 34. 63. Mochten diese Waffen nun Trophäen oder wirklich Embleme der Gottheit sein, die Sitte selbst wird sich nicht leugnen lassen. Dass ausser den Waffen auch Kleider mit aufgehängt wurden, ist sogar sehr wahrscheinlich und bedarf nicht jener späteren Erklärung, welche die Existenz des Cultus, welchen man dem, Ḏât anvâṭ genannten, Baume zu widmen pflegte, wegzuleugnen sucht.

Beiweitem wichtiger und vollständiger ist, was wir über den Cultus einer anderen, unter der Gestalt eines Baumes verehrten Gottheit wissen, nämlich:

al-'Uzzá (العزى). Nach allen Spuren war dies eines der grössten Idole der alten Araber, und sein Cultus gehörte zu den am weitesten verbreiteten. Als seine Verehrer werden die *Banû Ġaṭafân* (Zamaḫśarî bei Hottinger histor. or. p. 232) oder, wie Śahrastânî (S. ۴۳۴) berichtet, alle Nachkommen *Kinâna's* (جميع بنى كنانة), die *Banû Śaibân bin Sulaim* (vgl. Noël des Vergers, l'Arabie S. 135 *a*) und die *Kuraiś* (Baiḍâvî) genannt, und da der Name *'Abd-al-uzzá* auch bei den *Ṯakîf*, *'Anaza, Kalb, Ǵuhaina, Ḫuzâ'a* und *Asad* vorkommt, was bereits Osiander (a. a. O. S. 487) nachgewiesen hat, so wird man auch diese Stämme zu denen rechnen müssen, welche die *'Uzzá* verehrten. Dass das Idol ein Baum war, wird von allen Quellen übereinstimmend berichtet. Nur der bereits erwähnte Reisende James Hamilton (a. a. O. S. 151) erzählt, dass man ihm in *Ṭâïf* »an unhewn stone, with a depression or hollow on the north side resembling a water-worn boulder« als das alte Idol der *'Uzzá* gezeigt habe, eine Angabe, deren Richtigkeit er selbst bezweifelt.

Der Baum, welchen man als Sitz dieser Gottheit verehrte, war nach dem *Ḳâmûs* ein Samurabaum, nach *Ǵauharî* (من شجر الطلح) eine Akazienart. Sehr scharfsinnig combinirt Osiander (a. a. O. S. 486) mit der Nachricht des Ḳâmûs die von *Nuvairî* (bei Rasmussen Additam. S. 71) mitgetheilte Notiz über die bei den alten Arabern gebräuchliche Sitte, den Knaben zum Schutze gegen die Dämonen den Zahn eines Fuchses oder einer Katze, oder den aus der Samura fliessenden blutartigen Saft (حيض) in getrockneter Gestalt umzuhängen.

Jâḳût[1] berichtet über dies Idol Folgendes:

al-'Uzzá wird im Ḳorân (Sûr. 53, 19: was meint ihr über *al-Lât* und *al-'Uzzá?*) erwähnt. *al-Lât* war ein Idol der Ṯaḳîfiten, *al-'Uzzá* ein Samurabaum, welchen die *Banû Ǵaṭafân* verehrten, über welchem sie einen Tempel erbaut hatten und bei welchem sie Tempeldiener anstellten. *Ḫâlid bin al-valîd* zerstörte in Folge des ihm vom Propheten gewordenen Auftrages diesen Tempel und verbrannte den Samurabaum. *al-'Uzzá* ist das Femininum von al-a'azz, wie al-kubrá von al-akbar; al-a'azz ist soviel als al-'azîz und *al-'Uzzá* soviel wie al-'azîza. *Ibn-Ḥabîb* sagt: *al-'Uzzá* war eine Palme, in deren Nähe ein Stein (وثن) sich befand und welche der Stamm *Ǵaṭafân* anbetete; ihre Priester gehörten zum Stamm der *Banû Ṣirma bin Murra*. *Abû'l-Munḏir* erzählt, nachdem er über *Manât* und *al-Lât* berichtet, Folgendes: Dann nahmen sie *al-'Uzzá* (als Gottheit) an. Diese ist jünger als *al-Lât* und *Manât*. Ich habe gehört, dass die Araber sich nach beiden Gottheiten benannt haben; so fand ich einen Tamîm bin Mûsá bin Zaid Manât bin Tamîm bin Murr bin' Udd bin Ṭâbiḫa und einen 'Abd-manât bin'Udd. Nach der Gottheit al-Lât benannte Ṯa'laba bin'Ukâba seinen Sohn Taim-al-Lât... 'Abd-al-'Uzzá bin Ka'b gehört zu den ersten, welche die Araber nach dieser Gottheit benannten, und Ẓâlim bin As'ad war es, welcher dieselbe annahm. Sie befand sich in einem Vâdî von Naḫlat al-šâmijja, das Ḥirâḍ[2] genannt wurde, nach *al-Ǵamîr* zu rechts von dem hügeligen Wege, der von Makka nach 'Irâḳ führt, 9 Millien hinter

---

[1] Vgl. den Text in der Beilage VII.

[2] Ueber Ḥirâḍ sagt *Jâḳût*: حِراض فِعال من الحرض وهو الهلاك موضع قرب مكة بين المُشاش والغمير وهنا كانت العُزّى فيما قيل ، قال ابو المنذر أوّل مَن اتخذ العزى ظالم بن اسعد وكانت بواد من نخلة الشاميّة يقال له حِراض بإزآء الغمير عن يمين المصعد من مكة الى العراق وذلك فوق ذات عِرْق الى البُسْتان بتسعة اميال ،

D̲ât 'Irḳ nach *al-Bustân* zu. Er erbaute über dem Baume einen Tempel, in welchem man eine Stimme hörte. Nach ihm benannten die Ḳuraiš und (andere) Araber Leute *'Abd al-Uzzá.* al-'Uzzá war das grösste Idol der Ḳuraiš. Man pflegte ihm Gelübde zu weihen, Gaben und Schlachtopfer darzubringen. Abû'l-Mund̲ir berichtet: »Wir haben erzählen gehört, dass der Prophet sie einst erwähnte und sagte: Ich habe der 'Uzzá ein staubfarbiges Schaf dargebracht, als ich mich noch zu der Religion meines Volkes bekannte. Die Ḳuraiš pflegten die Ka'ba zu umwandeln und zu sagen: »bei al-Lât und al-'Uzzá und Manât der anderen dritten Göttin«, denn diese sind die erhabenen Jungfrauen,[1] auf ihre Vermittelung wird gehofft und man sagte: (sie sind) die Töchter Gottes, um deren Vermittelung man bittet, um zu ihm zu gelangen. Als Gott aber seinen Gesandten geschickt, offenbarte er ihm den Vers (Sûr. 53, 20 f.): »was meint ihr über al-Lât, al-'Uzzá und Manât die andere dritte Göttin? Glaubt ihr etwa, dass ihr nur Söhne und Gott nur jene Töchter habe? Fürwahr, das wäre eine ungerechte Vertheilung. Diese (Götter) sind nichts als Namen, die ihr und eure Väter ihnen gegeben habt. Gott aber hat ihnen durchaus keine Macht verliehen.« Die Ḳuraiš bestimmten dieser Göttin einen Suḳâm genannten und zum Vâdî Ḥirâḍ gehörigen Hohlweg (nach dem Vorbilde des heiligen Gebietes der Ka'ba) als Territorium.[2] (Suḳâm ist an der gehörigen Stelle besprochen worden.) An dem *al-ǵabǵab* genannten Schlachtort schlachteten sie ihre Opferthiere. Die Ḳuraiš widmeten dieser Göttin eine besonders grosse Verehrung. Der Dichter *Zaid bin 'Amr bin Nufail*, welcher in der Zeit vor Muḥammad zu dem Cultus der *al-'Uzzá* sich bekannt, später aber ihren und der anderen Götzen Cultus verlassen hatte, erwähnt das Idol in folgenden Versen:

»Ich habe zugleich *al-Lât* und *al-'Uzzá* verlassen: so handelt der kluge Mann.
Und so verehre ich denn weder *al-'Uzzá* noch ihre beiden Töchter, noch besuche ich die beiden Idole der *Banû 'Amr,*
Noch *Hobal*, und er war doch ein Herr für uns in der Zeit, als mein Verstand noch gering (d. h. als ich noch jung) war.«

---

[1] Der Sinn der Lesart der Handschriften (الغرانيق) wäre: »Diese Idole sind die zarten Jünglinge«; aber der ganze Zusammenhang, nach welchem die Gottheiten eben als weibliche angesehen werden, erfordert ein Wort wie العذارى oder الرقارق .

[2] Eigentlich, indem sie den Ḥaram der Ka'ba parodirten. ضهى III. = مثل III. vgl. al-Maḳḳari I, p. 549, Z. 12. *Ibn-As'ad* in der Zeitschr. d. D. M. Ges. Bd. 13, S. 250, Z. 8 v. u.

Die Banû Śaibân bin Murra bin 'Abs bin Rifâ'a bin al-Ḥâriṯ bin 'Utba bin Sulaim bin Manṣûr waren Priester der *al-'Uzzá*. Sie waren die Bundesgenossen der Banû'l-ḥâriṯ bin 'Abd-al-Muṭṭalib bin Hâśim bin 'Abd-Manâf. Der letzte Priester von ihnen war Dubajja bin Ḥaramî al-Sulamî.

al-'Uzzá aber wurde so angebetet, bis Gott seinen Propheten schickte, der den Cultus dieses und der anderen Idole tadelte und ihre Verehrung untersagte, nachdem der darüber handelnde Korânvers geoffenbart worden war. Dies wollten aber die Ḳuraiś nicht dulden.

Als Abû 'Uḥaiḥa Sa'îd bin al-'Âṣi bin 'Umajja bin 'Abd Śams bin 'Abd Manâf an der Krankheit, an welcher er starb, erkrankt war, kam Abû Lahab zu Besuch zu ihm und fand ihn in Thränen. Als er ihn gefragt, warum er weine, ob etwa (aus Furcht) vor dem Tode, dem man doch nicht entrinnen könne, antwortete er: »nein, sondern ich fürchte, dass ihr die '*Uzzá* nicht mehr anbeten werdet. Da entgegnete ihm Abû Lahab: »sie ist während deines Lebens nicht deinetwegen angebetet worden, und so wird man auch nach deinem Tode nicht aufhören sie zu verehren, weil du gestorben bist.« Da sagte 'Uḥaiḥa: »jetzt weiss ich, dass ich einen Stellvertreter finden werde«, und es wunderte ihn, dass er mit solchem Eifer an der Verehrung der Göttin hing. *Abû'l-Mundir* sagt: »Sa'îd bin al-'Âṣi Abû 'Uḥaiḥa trug eine Kopfbinde in Makka, und Niemand wagte eine Kopfbinde von derselben Farbe zu tragen.« Ferner erzählt derselbe: »Mein Vater erzählte mir, dass Abû Ṣâliḥ von Ibn-'Abbâs gehört: *al-'Uzzá* war ein weiblicher Teufel, der drei Samurabäume in Baṭn Naḥla als Wohnsitze inne hatte. Als der Prophet Makka erobert hatte, schickte er den Ḫâlid bin al-Valîd aus und sagte zu ihm: »gehe nach Baṭn Naḥla, dort wirst du drei Samurabäume finden, den ersten davon haue um. Er ging darauf hin und that dies.«[1] »So haue den dritten um.« So kam er dann zu demselben und fand eine alte hässliche Frau (?), welche ihr Haar zerraufte und ihre Hände auf die Schultern legte und mit ihren Zähnen fletschte, und hinter ihr ihren Priester Dubajja bin Ḥaramî al-Sulamî al-Śaibânî. Als dieser den Ḫâlid sah, rief er:

---

[1] Die Lücke wird (nach Weil, Muhammed S. 238 und Sacy a. a. O. II, 134) so auszufüllen sein: Als er nach seiner Rückkehr dem Propheten erzählt hatte, was er ausgeführt, und von dem Propheten befragt, ob er etwas gesehen, geantwortet hatte, dass er nichts gesehen, befahl ihm der Prophet, wieder zurückzukehren und den zweiten Baum umzuhauen. »Wenn du aber auch dann noch nichts gesehen hast, so haue den dritten um.«

»O ʿUzzá, greife heftig und kräftig (den Ḥâlid) an, wirf die Hüllen (welche dich hindern) ab und eile,

Denn wenn du heute nicht den Ḥâlid tödest (— so wirst du untergehen). Darum räche dich an ihm, indem du ihn schnell der Schmach Preis giebst, und denke an die Vertheidigung!«

Da sagte Ḥâlid: »Ich verleugne dich, nicht preise ich dich! Fürwahr schon habe ich gesehen, dass Gott dich erniedrigt hat!«[1] Darauf schlug er auf sie und zerspaltete ihr das Haupt, und siehe es war ein schwarzes Weib. Dann hieb er den Baum um und tödete den Priester Dubajja. .... Darauf kam Ḥâlid zum Propheten und erstattete ihm Bericht. Da sagte dieser: »dies war *al-ʿUzzá*, die Araber werden nach dieser keine *ʿUzzá* mehr haben und sie wird von jetzt an nicht mehr angebetet werden.« Die Ḳuraiš und die übrigen Bewohner von Makka ehrten kein einziges Idol so hoch als *al-ʿUzzá*, dann *al-Lât*, dann *Manât*. Die Ḳuraiš aber verehrten sie ganz besonders durch Opfergaben und Wallfahrten; dies hat, glaube ich, seinen Grund darin, dass *al-ʿUzzá* ihnen so nahe war; die Ṯaḳîf ehrten *al-Lât* so wie die Ḳuraiš *al-ʿUzzá*, und ebenso verehrten die Ausiten und Ḥazraǵiten *Manât* ganz besonders, und sie wurden alle sehr hoch geehrt, weil die Leute es so gewöhnt waren. Sie hielten aber bei weitem nicht so viel auf die fünf Idole, deren Dienst ʿAmr bin Luḥajj einführte und welche der Ḳorân in folgendem Vers (Sûr. 71, 22 f.) erwähnt: (»und sie sprachen) verlasset nicht *Vadd* und *Suvâʿ*, *Jaǵûṯ*, *Jaʿûḳ* und *Nasr*«, als auf jene drei. Meiner Meinung nach geschah dies deshalb, weil sie so weit von ihnen entfernt waren.

Die Ḳuraiš ehrten (تعظّمها) sie, und Ġanî und Bâhila beteten (يعبدونها) sie zugleich mit ihnen an. Da schickte der Prophet den Ḥalid bin al-Valîd, welcher den Baum umhieb, den Tempel zerstörte und den Stein zerbrach.«

Es ist bereits auf die altsemitische, auch bei den alten Hebräern übliche Vorstellung von der Heiligkeit besonderer Haine oder Bäume (vgl. Movers a. a. O. I, 580) hingewiesen worden. Eine solche Vorstellung liegt sicher auch dem Cultus der Göttin *al-ʿUzzá*, einem oder, nach anderen, drei Samurabäumen zu Grunde. Wenn *Jâḳût* erzählt, dass bei dem heiligen Baum ein Steindenkmal (وثن) sich befunden habe, so wird dieses *vaṯan* nicht selbst ein Idol, sondern ein Stein gewesen sein, den man in der Nähe der Samura aufgestellt, um darauf zu opfern, oder um den Baum besonders bemerklich

[1] Bei Osiander (a. a. O. S. 485) lauten die Worte so:

يا عُزُّ كُفْرانَكِ لا سُبْحانَكْ   إنّي رأيتُ اللهَ قد اهانَكْ

zu machen. So errichtete auch Josua (vgl. Jos. 24, 26) unter der Eiche bei Sichem, unter welcher Jakob die fremden Götter vergraben hatte (Gen. 35, 4), und welche Richt. 9, 37 die Eiche der Wahrsager (אֵלוֹן מְעוֹנְנִים) genannt wird, einen Stein. Die Stimme, welche in dem Tempel gehört wird, lässt auf Ertheilung von Wahrsager- oder Orakelsprüchen schliessen, welche die Priesterin geben mochte.

Ueber Wahrsagerei bei den alten Arabern wird uns mannichfach berichtet. Eine Wahrsagerin (كاهنة) *Zarifa*, die Frau des 'Amr bin Mâ'al-samâ Muzaiķijâ, welche ihrem Manne die Katastrophe des *Sail ul-'arim* vorhersagte,[1] erwähnt *Ibn-Hallikân* (ed. Wüstenfeld Fasc. 3, p. v, no. 212). Sie starb an dem Tage, an welchem zwei andere Wahrsager, *Śiķķ* und *Saṭiḥ*, geboren wurden; kurz vor ihrem Ende befahl sie, die Kinder herbeizubringen, spuckte in den Mund eines jeden und hoffte so ihre Sehergabe auf dieselben zu vererben. Von einer Wahrsagerin, welche bei dem Idol *Dû'l-Halaṣa* ihre Orakelsprüche ertheilte, spricht ferner der Commentar zu *Maidâni* (18, 123). Als ganz besonders ungestaltet und hässlich, etwa wie hier das alte, schwarze Weib mit ihren grinsenden Zähnen und ihrem zerrauften Haar, werden die oben erwähnten Wahrsager *Śiķķ* (شقّ) und *Saṭiḥ* (سطيح) geschildert. Von diesen erzählt der Scholiast zu *Harîrî* (2. Ausg. S. 205) übereinstimmend mit *Ibn-Hallikân* (a. a. O.). Beide, sagt er, gehörten zu den Weltwundern (اعاجيب الدنيا) (rücksichtlich ihrer Hässlichkeit); Saṭiḥ sei verkrüppelt (ضعيف) geboren, habe weder stehen noch sitzen gekonnt, habe weder Kopf noch Hals gehabt, sein Gesicht sei an der Brust gewesen; von Śiķķ berichtet *Ibn-Hallikân*, dass er ein halber Mensch (نصف انسان) gewesen, der nur eine Hand, einen Fuss und ein Auge gehabt. Man schrieb diese Hässlichkeit dem Einfluss des bösen Dämons zu, der einen solchen Körper sich zum Wohnsitz erwählt habe, und mit diesem Glauben hing auch der Glaube an Wahrsagerei zusammen, deren Kraft man dem Einfluss höherer Mächte zuschrieb. Wie man nun vor Idolen die Pfeile warf, um das Loos zu ziehen (vgl. Pococke a. a. O. S. 99),[2] so mochte auch gerade in den Tempeln derselben Wahrsagerei getrieben werden. Es war dies allen Spuren nach Sache der Priester oder Priesterinen, welche als in besonderer Verbindung mit der Gottheit stehend gedacht und darum für besonders befähigt gehalten wurden, auch die Zukunft zu erkennen.

---

[1] Vgl. Caussin de Perceval, Essai I, 84.

[2] Gegen diese Sitte eifert der Ķorân Sûr. 5, 4. Die Art, auf welche das Looszichen geschah, beschreibt Baiḍâvi zu d. St.

Wahrsagerei findet man übrigens auch bei anderen Völkern in Verbindung mit Baumcultus, was bereits von Movers (a. a. O. S. 581) mit Beispielen belegt worden ist, unter welchen der wahrsagende Lorbeerbaum in Delphi (Hymn. Homer. in Apoll. 393), die Orakeleichen zu Dodona (Odyss. 14. 327 f. vgl. mit אלון מעוננים Jud. 9, 37) und die Orakelbäume (fatidicus lucus Silius Ital. III, 11) in Nordafrika hervorzuheben sind. Die Gottheit wird als im Baume wohnhaft gedacht (Silius Ital. III, 691. Arbor numen habet coliturque tepentibus aris) und sie ist es, welche die Orakel durch den Mund des Priesters oder der Priesterin ertheilt.

Wer war nun aber *al-'Uzzá?* Der Name, welcher nach *Jâkût* so viel als *al-'azîza,* die Gewaltige, Mächtige, bedeutet, würde seiner Bedeutung nach ein Aequivalent von *al-Ilâhat*, die Mondgöttin, sein. Die grosse Verbreitung des *'Uzzá*-Cultus in Ḥigâz hat bereits Osiander (a. a. O. S. 487 ff.) dargethan und nachgewiesen, dass die *Banû Kinâna* vorzüglich es waren, welche *al-'Uzzá* verehrten. Diesen schreibt aber *Abû'l-Farag* (a. a. O.) ausdrücklich Mondcultus zu, woraus Osiander ganz richtig schliesst, dass *al-'Uzzá* eben die Mondgöttin sei.

Schon der weibliche Name des Idoles lässt auf eine weibliche Gottheit schliessen. Wenn sodann erzählt wird, dass beim Zerstören des Götzenbildes im Tempel ein Weib — jedenfalls die Priesterin der Göttin, wie auch Weil (Muhammed S. 228) vermuthet — gefunden wurde, so erhöht dieser Umstand die Wahrscheinlichkeit der Vermuthung, dass *al-'Uzzá* eine weibliche Gottheit gewesen. Frauen waren vornehmlich, auch in Aegypten, beim Cultus der Mondgöttin, der Königin des Himmels (מְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם vgl. Jerem. 44, 15. 19.) mit betheiligt.

Die Frage, in welcher Verbindung nun aber der Mondcultus mit dem Baumcultus stehen könne, wird sich leicht beantworten lassen, wenn man erwägt, dass man dem Mond einen ganz besonderen Einfluss auf die organische, namentlich auf die Pflanzenwelt im Alterthum zuschrieb, und zwar vornehmlich aus dem Grunde, weil man in ihm den Repräsentanten der Feuchtigkeit bringenden Nacht erblickte (vgl. Creuzer's Symbolik III, 371), weil man seinem Einfluss vorzüglich es zuschrieb, dass mondhelle Nächte reicher an Thau sind als andere, und man deshalb ihn als eine der Pflanzenwelt (vgl. Welcker, Griechische Götterlehre I, 552) besonders günstige Gottheit ansah.

BEILAGEN.

I.

Fuls.

فُلْس بضم أوّله ويجوز أن يكون جمعَ فَلْس قياسا مثل سَقْف وسُقُف الّا أنّه لم يُسمَع فهو عَلَم مرتجل لاسم صنم هكذا وجدناه مضبوطا فى الجمهرة عن ابن الكلبى فيما رواه السُّكَّرىّ عن ابن حبيب ووجدناه فى كتاب الاصنام بخطّ الجواليقى الّذى نقله من خطّ ابن الفُرات واسنده الى الكلبى فَلْس بفتح الفآء وسكون اللام ٭ قال ابن حبيب الفلس اسم صنم كان بنجد تعبده طىّء وكان قريبا من فَيد وكان سدنتَه بنو بولان وقيل الفلس فى وسط أَجَا وأُجّا[1] اسود ٭ قال ابن دُريد الفلس صنم كان لطىّء بعث رسول الله صلعم عليّا الى الفلس ليهدمه سنة ٩ ومعه مائة وخمسون من الانصار فهدمه واخذ فيه السيوف الثلاثة المخْذَم والرسوب واليمانى وسبى بنتَ حاتم ٭ وقرأتُ بخطّ ابى منصور الجواليقى فى كتاب الاصنام وذكر انه من خطّ ابى الحسن محمد بن العبّاس بن الفرات مسند الى الكلبى ابى المنذر هشام بن محمد اخبرنا الشيخ ابو الحسن المبارك بن عبد الجبّار بن احمد الصيرفى اخبرنا ابو جعفر محمد بن احمد بن المسلم اخبرنا ابو عبد الله المرزبانى انبأنا الحسن بن عبيد[2] العزى انبأنا ابو الحسن على

---

[1] Die Handschrr. lesen immer أجّا, während die Marâṣid (I, 24) ausdrücklich أجا als das Richtige angeben: أجا بوزن فَعَل بالتحريك مهموز مقصور

[2] Die Handschrr. عليل. Vielleicht ist عبد zu lesen.

ابن الصباح بن الفرات الكاتب قال قرأتُ على هشام بن محمد الكلبى فى سنة ٢٠١ قال انبأنا ابو باسل الطاءىّ عن عمّه عنترة بن الاخرس قال كان لطيّء صنم يقال له الفَلْس هكذا ضبطه بفتح الفآء وسكون اللام بلفظ الفلس الذى هو واحد الفلوس الذى يُتعامل به وقد ضبطناه عَمّن قدّمْنا ذكره بالضم قال عنترة وكان الفلس أنفا احمر فى وسط جبلهم الذى يقال له أجا كانه تمثال انسان وكانوا يعبدونه ويهدون اليه ويعترون عنده عتائرهم ولا يأتيه خائف الا امن ولا يطرد احدٌ طريدةً فتلجأ اليه ولم تخْفَ حرمة[1] وكان سدنتَه بنو بَوْلان وبولان هو الذى بدأ بعبادته وكان احدا من سدنته رجل يقال له صيفى فأطرد ناقة خلية لامرأة من كلب من بنى عُلَيم كانت جارة[2] لمالك بن كلثوم الشمجى وكان شريفا فانطلق بها حتى اوقفها بفنآء الفلس وخرجت جارةُ مالك واخبرتْه بذهاب ناقتها فركب فرسا عريًا واخذ رمحا وخرج فى اثرها فادركها عند الفلس فقال خَلِّ سبيلَ ناقة جارتى فقال انّها لربّك[3] قال خَلِّ سبيلها قال أتُخْفِر إلهك فناوله[4] الرمحَ وحلّ عقالها وانصرف بها مالك واقبل السادن الى الفلس ونظر الى مالك ورفع يده وهو يشير بيده اليه ويقول

يا ربِّ إن يك مالك بن كلثومِ
أخفرك اليومَ بنات عُلكـــــومِ
وكنتَ قبل اليوم غيرَ مغشومِ

وعدى بن حاتم قد عتر عنده وجلس هو ونفر يتحدّثون بما صنع مالك وفرغ من ذلك عدى بن حاتم وقال انظروا ما يصيبه فى يومه فمضت له أيّام لم يُصبْه شيء فرفض عدى عبادتَه وعبادةَ الاصنام وتنصّر ولم يزل متنصّرا حتى جآء الله بالاسلام فاسلم فكان مالك اوّلَ مَن اخفره فكان السادن بعد ذلك اذا طرد طريدة أُخذت

---

[1] Hier sind allem Anschein nach einige Worte wie الا تُركت (vgl. *Ḳazvînî* 'Aǵâïb al-maḫlûḳât S. ١٥٣ Z. 8 v. u.) ausgefallen. [2] Die Handschrr. كان جارا
[3] Die Handschrr. لى بك [4] Die Handschrr. فتوله

منه فلم يزل الفلس يُعْبَد حتى ظهرت دعوةُ النبى صلعم فبعث اليه علىّ بن ابى طالب كرّم الله وجهه فهدمه وأَخذ سيفَيْن كان الحارث بن ابى شمر الغسانى ملكُ غسّان قلّده اياهما يقال لهما مِخْذَم ورسوب وهما الذان ذكرهما علقمة بن عبدة فقدم بهما الى النبىّ صلعم فتقلّد احدهما ثم دفعه الى علىّ بن ابى طالب فهو سيفُه الذى كان يتقلّده ٭

II.

Dû'l-Śará.

ذو الشرى صنم كان لدوس وكانوا قد حموا له حِمًى وفى حديث الطفيل بن عمرو لمّا اسلم ورجع الى اهله بالنور فى راس سوطه دنت منه زوجته فقال لها آذهبى الى حنى ذى الشرى بالنون ويقال حِمَى ذى الشرى فتطهّرى منه قال فكان ذو الشرى صنما لدوس وكان الحنى حمى حموه له وبه وشل[1] من مآء يهبط من جبل قال قالت بأبى انت وأُمّى أخشى[2] على الصبية من ذى الشرى شيئًا فقلتُ[3] انا ضامن لك[4] فذهبتْ واغتسلتْ ثم جآءت فعرضتُ عليها الاسلام فأسلمتْ وقال الكلبى وكان لبنى الحارث بن يشكر بن مبشر من الازد صنم يقال له ذو الشرى ٭

III.

Isâf und Nâïla.

اساف بكسر الهمزة وآخره فآء اساف ونائلة صنمان كانا بمكة قال ابن اسحق هما مُسخا وهُما اساف بن بُغآء ونائلة بنت ذئب وقيل

---

[1] So *Ibn-Hiśâm* (S. 253, vorl. Zeile). Die Handschrr. des Jâķût haben وبه وسال für وبه وشل.   [2] *Ibn-Hiśâm* اتخشى.   [3] *Ibn-Hiśâm* fügt لا hinzu.
[4] *Ibn-Hiśâm* لذلك für لك.

بنت نيل وقيل اساف بن عمرو ونائلة بنت سهل وانّهما زنيا فى الكعبة فمُسخا حجرَيْن فنُصبا عند الكعبة وقيل نُصب احدُهما على الصفا والاخرى على المروة ليُعْتَبَر بهما فقدم الامر فأمر عمرو بن لُحَىّ الخزاعى بعبادتهما ثم حوّلهما قُصَىّ فجعل احدَهما بلصق البيت وجعل الاخرى بزمزم وكان النحر عندهما وكانت الجاهلية تتمسّح بهما ، قال ابو المنذر هشام بن محمد حدثنى ابى عن ابى صالح عن ابن عبّاس أنّ إسافا رجل من جرهم يقال له اساف بن يعلى ونائلة بنت زيد من جرهم وكان يتعشّقها بارض اليمن فاقبلا حجّاجا فدخلا الكعبة فوجدا غفلة من الناس وخلوةً فى البيت ففجر بها فى البيت فمُسخا فاصبحوا فوجدوهما ممسوخَيْن فأخرجوهما فوضعوهما فعبدتْهما خزاعة ومَن حجّ البيتَ بعدُ من العرب ، قال هشام ولمّا مُسخ اساف ونائلة حجرَيْن وُضعا عند الكعبة ليتّعظ بهما الناس فلمّا طال مكثهما وعُبدت الاصنام عُبدا معها وكان احدُهما بلصق الكعبة فكانوا ينحرون ويذبحون عندهما ، ولهما يقول ابو طالب وهو يحلف بهما حين تحالفت قريش على بنى هاشم

واحضرتُ عند البيت رهطى ومعشرى[1] وامسكتُ من اثوابه بالوصائلِ[2]
وحيث يُنيخ الاشعرون ركابهم بمُفْضَى السيول بين ساف ونائلِ

الوصائل البرود ، وكانا على ذلك الى ان كسرهما رسول الله صلعم يومَ الفتح فيما كسر من الاصنام وجآء فى بعض احاديث مسلم بن الحجاج انهما كانا بشط البحر وكانت الانصار فى الجاهلية تهلّ لهما وهو وَهْم والصحيح أن التى كانت بشطّ البحر مناة الطاغية ،

---

[1] *Ibn-Hišám* (S. ١٧٣) واخوتى

[2] Bei *Ibn-Hišám* folgt hierauf der Vers:

قياما معًا مستقبلين رتاجه لدى حيث يقضى حلفه كلُّ نافلِ

IV.

Vadd.

وَدّ بالفتح لغة فى الوتد ويجوز أن يكون منقولا عن الفعل الماضى ودّ يودّ قيل هو جبل فى قول امرئ القيس[1]

وتُرى[2] الودَّ اذا ما أشجذت[3] وتُواريه اذا ما تعتكرْ[4]

وقيل هو جبل قرب جُفاف الثعلبية وامّا الصنم فقال ابن جنّى همزة إدّ عندنا بدلٌ من واو والادّ الشىء المنكر وقالوا[5] عبد ود ومعنى الودّ المودّة كما سمّوا محبّا ومحبوبا وحُبابا وحبيبا وقالوا وَدِدتُّ الرجل أَوَدّه وَدّا وَوِدادا ووُدّا ووَدادة فاكثر القرآء وهم ابو عمرو وابن كثير وابن عامر وحمزة والكسائى وعاصم ويعقوب الحضرمى (فانهم) قرءوا وَدّا بالفتح وتفرّد نافع بالضم وهو صنم كان لقوم نوح عم وكان لقريش ايضا صنم اسمه ود ويقولون ادّ ايضا ، قال ابن حبيب ود كان لبنى وبرة وكان بدومة الجندل وكانت سدانته لبنى الفرافصة بن الاحوص الكلبيين قال الشاعر

حياك ودّ فانّا لا يحلّ لنا لهوُ النسآء وانّ الدين قد عزما

قال ابو المنذر هشام بن محمد كان ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر اصنامَ قوم نوح وقوم ادريس عم وانتقلت الى عمرو بن لحيّ كما نذكره هنا قال اخبرنى ابى عن اوّل عبادة الاصنام ان آدم عم لما مات جعله بنو شيث بن آدم فى مغارة فى الجبل الذى اهبط عليه بارض الهند ويقال للجبل نوذ وهو اخصب جبل فى الارض يقال أَمْرَع من نوذ وأَجْدَب من بَرْهُوت وبرهوت واد بحضرموت قال فكان بنو شيث ياتون جسدَ آدم فى المغارة ويعظّمونه ويترحّمون عليه فقال رجل من بنى قابيل

---

[1] Vgl. Le Divan d'Amrol Kais ed. de Slane p. ٤١, l. 4. [2] Slane: (sc. ديمة) وتخرج [3] Die Handschrr. اشتحذت [4] Slane تشتكر [5] Andere: ولانهم قالوا

ابن آدم يا بنى قابيل انّ لبنى شيث وقارا يدورون حوله ويعظّمونه وليس لكم شىء فنّحت لهم صنما فكان اول من عمله قال وكان وَدّ وسُواع ويغوث، ويعوق ونسر قوما صالحين ماتوا فى شهر فجزع عليهم اقاربُهم فقال رجل من بنى قابيل يا قوم هل لكم أن أعملَ لكم خمسة اصنام على صورهم غيرَ أنّى لا اقدر أن اجعل فيها ارواحا قالوا نعم فنحت لهم خمسة اصنام على صورهم فنصبها لهم فكان الرجل ياتى اخاه وعمّه وابن عمّه فيعظّمه ويسعى حوله حتى ذهب ذلك القرن الاوّل وكانت عملت على عهد يرد بن مهلائيل بن قينان بن انوش بن شيث بن آدم عم ثم جآء قرن اخر يعظمونهم اشدّ تعظيما من القرن الاول ثم جآء من بعدهم القرن الثالث فقال ما عُظّم هولآء الا وهم يرجون شفاعتهم عند الله فعبدوهم وعظم امرهم واشتدّ كونهم فبعث الله ادريس عم وهو اخنوخ بن يرد بن مهلائيل بن قينان فنهاهم عن عبادتهم ودعاهم الى عبادة الله تعالى فكذّبوه فرفعه الله مكانا عليّا ولم يزل أمْرُهم يشتدّ فيهم قال الكلبىّ عن ابى صالح عن ابن عباس حتى ادرك نوح عم بن لمك بن متوشلخ بن خنوخ فبعثه الله نبيّا وهو يومئذ ابن اربعمائة سنة وثمانين سنة فدعاهم الى الله تعالى فعصوه وكذّبوه فامره الله تعالى ان يصنع الفُلْك ففرغ منها وركبها وهو ابن ستمائة وغرق من غرق ومكث بعد ذلك ثلثمائة وخمسين سنة فعلا الطوفانُ وطبّق الارض كلّها وكان بين آدم ونوح الفا سنة ومائتا سنة فاهبط ماء الطوفان هذه الاصنام من جبل نوذ الى الارض وجعل المآء بشدّة جريه وعبابه ينقلها من ارض الى ارض حتى قذفها الى ارض جدة ثم نضب المآء وبقيت على شط جدة فسفت الريح عليها حتى وارتها قال هشام اذا كان الصنم معمولا من خشب او فضّة او ذهب على صورة انسان فهو صنم وان كان من حجارة فهو وثن قال هشام وكان عمرو بن لحى وهو ربيعة بن حارثة بن عمرو بن عامر بن حارثة بن ثعلبة بن امرئ القيس بن مازن بن الازد وهو اخو خزاعة وامّه فهيرة بنت الحارث بن مضاض الجرهمى قد غلب على مكة واخرج منها جرهما وهو فى سدانتها وكان كاهنا وكان له مولى من

الجن يكنى ابا تمامة فقال له تَجِل المسير والظعن من تهامة بالسعد والسلامة قال لا اقامة قال أنت ضف جدة تجد فيها اصناما معدة فاوردْها تهامة وادع العرب الى عبادتها فأتى شطّ جدة فاستثارها ثم حملها حتى ورد تهامة وحضر الحج فدعا العرب الى عبادتها فاجابه عوف بن عذرة بن زيد اللات بن رفيدة بن ثور بن كلب بن وبرة بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة فدفع اليه ودّا فحمله معه الى وادى القُرى واقرّه بدومة الجندل وسمّى ابنه عبد ودّ فهذا اوّل من سمّى عبد ودّ ثم سمّت العرب بعده[1] ابنه عامرا الذى يسمّى عامرَ الأجدار سادنا له فلم يزل حتى جآء الاسلام وحدث هشام عن ابيه قال حدثنى مالك بن حارثة الاجدارى أنه رأى ودّا قال وكان ابى بعثنى باللبن اليه فقال لى آسْقِ الْهَك قال فاشربته قال ثم رايت خالد بن الوليد كسره جذاذا وكان رسول الله صلعم بعث خالدا من غزوة تبوك لهدمه فحال بينه وبين هدمه بنو عبد ودّ وبنو عامر الاجدار فقاتلهم حتى قتلهم وهدمه وكسره وكان فيمن قُتل يومئذ رجل من بنى عبد ود يقال له قَطَن بن شريح فاقبلت امّه فرأته مقتولا فاشارت تقول

الا تلك المودّة لا تدوم ... ولا يبقى على الدهر النعيمُ
ولا تدعى على الحَدَثان غفرا ... له او تَشْهاقه دءومُ

ثم قالت

يا جامعا جامع الاحشآء والكبد ... يا ليت امّك لم تولد ولم تلد

ثم القت نفسها عليه فشهقت شهقة فماتت وقُتل ايضا حسان بن مصار بن عمر الاكيدر صاحب دومة الجندل ثم هدمه خالد رضه، قال ابن الكلبى فقلت لمالك بن حرثة صفْ لى ودّا فقال كانّى انظر اليه كان تمثالَ رجل كاعظم ما يكون من الرجال قد دبر عليه اى نُقش عليه حلتان متزر بحلّة ومتردّ باخرى عليه سيف قد تَنكّب قوسا وبين يديه حربة فيها لوآء ووفضة اى جعبة فيها نَبْلٌ فهذا

---

[1] Die Handschrr. fügen hier noch عكل hinzu.

حديث ود ٭ وروى عن ابن عباس رضه عن النبى صلعم قال رُفعتُ
الى النار فرايت عمرو بن لحى رجلا احمر ازرق قصيرا يجرّ قصبه فى
النار قلت من هذا فقيل عمرو بن لحى اول من بحر البحيرة ووصل
الوصيلة وسيب السائبة وحمى الحامى وغيّر دين اسماعيل عم ودعا
العرب الى عبادة الاوثان فقال صلعم اشبه بنيه به قطن بن عبد
العزى فوثب قطن وقال يا رسول الله ايضرّنى شبهه شيئًا قال عم لا انت
مسلم وهو كافر هذا كلّه عن ابن الكلبى وهاهنا انتقاد وذلك انهم
قالوا ان اول من دعا العرب الى عبادة الاوثان عمرو بن لحى وقد ذكر
فيما تقدّم ان ودّا سُلّم الى عوف بن عذرة بن زيد اللات وقد ذكرنا
فى اللات عنه ان زيد اللات سُمّى باللات التى كانوا يعبدونها فهو
اقدم من ود والله اعلم ٭

V.

Suvâ'.

سواع اسم صنم قال ابو المنذر وكان اوّل مَن اتّخذ تلك
الاصنام من ولد اسمعيل هذيلُ بن مدركة اتخذ سواعا فكان لهم
برهاط من ارض ينبع وينبع عرض من اعراض المدينة وكانت سدنتُه
لحيّان قال ولم اسمع لهذيل فى اشعارها له بذكرِ الّا شعرَ رجل من
اليمن ولم يذكره ابن الكلبى ولمّا اخذ عمرو بن لحىّ اصنامَ قوم
نوح من ساحل جدّة كما ذكرناه فى ودّ ودعا العرب الى عبادتها اجابه
مُضَر بن نزار فدفع الى رجل من هذيل يقال له الحارث بن تميم بن
سعد بن هذيل بن مدركة بن الياس بن مضر سواعا فكان بارض يقال
لها رهاط من بطن نخلة غير[1] بعيدة من بُلَيد[2] فقال رجل من العرب

تراهم حول قيلهم عكوفا   كما[3] عكفت هذيلُ على سُواعِ

---

[1] غير fehlt in den Handschrr. [2] Einige Handschrr. fügen من مضر hinzu. [3] Die Handschrr.: فما

VI.

Dât Anvât.

انواط شجرة خضراء عظيمة كانت (عربُ) الجاهلية تاتيها كلّ سنة تعظيما لها فتعلّق عليها اسلحتها وتذبح عندها وكانت قريبة من مكة وذُكر أنهم كانوا اذا احتجّوا يعنى اذا اتوا يحجّون يعلّقون اردِيتهم عليها ويدخلون الحرم بغير اردية تعظيما للبيت ولذلك سُمّيت انواطا يقال ناط الشيءَ ينوطه نوطا اذا علّقه ٫

VII.

al-ʿUzzá.

العُزّى بضمّ اوّله فى قوله تعالى أفرأيتم اللات والعزّى اللات صنم كان لثقيف والعزّى سمرة كانت لغطفان يعبدونها وكانوا بنوا عليها بيتا واقاموا لها سدنة فبعث النبى صلعم خالد بن الوليد اليها فهدّ البيت واحرق السمرة ٫ والعزى تانيث الاعزّ مثل الكبرى تانيث الاكبر والاعز بمعنى العزيز والعزى بمعنى العزيزة ٫ وقال ابن حبيب العزى شجرة نخلة كان عندها وثن تعبدها غطفان وسدنتها من بنى صِرْمة بن مُرّة ٫ قال ابو المنذر بعد ذكر مناة واللات ثم اتخذوا العزى وهى احدثُ من اللات ومناة وانّى[1] سمعتُ العرب سُمّيت بهما[2] فوجدتُّ تميم بن موسى بن زيد مناة بن تميم بن مُرّ بن أُدّ بن طابخة وعبد مناة بن أُدّ وباسم اللات سَمّى ثعلبةُ بن عكابة ابنَه تيمَ اللات وتيم اللات بن رفيدة بن ثور وزيد اللات بن رفيدة بن ثور بن وبرة بن مرّ بن طابخة وعبد مناة بن ادّ وتيم اللات بن النمر بن قاسط وعبد العزى بن كعب بن سعد بن زيد مناة بن تميم فهى احدث من الاوّليْن وعبد العزى بن كعب من

---

[1] Zwei Handschriften: وذلك انى.

[2] Zwei Handschriften fügen جبل العزى hinzu.

اقدم مَن سمَّتْه به العربُ وكان الذى اتخذ العزى ظالم بن اسعد وكانت بواد من نخلة الشاميّة يقال له حِراض[1] بإزآء الغَمير عن يمين المصعد الى العراق من مكة وذلك ورآء ذات عِرْق الى البُستان بتسعة اميال فبنى عليها بيتا وكانوا يسمعون فيه الصوت وكانت العرب وقريش تسمّى بها عبد العزى وكان اعظمَ الاصنام عند قريش وكانوا ينذرون لها ويهدون لها ويتقرّبون عندها بالذبائح ، قال ابو المنذر وقد بلغنا أنّ النبى صلعم ذكرها يوما فقال لقد اهديتُ للعزى شاة عفرآء وأنا على دِين قومى وكانت قريش تطوف بالكعبة وتقول واللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى فانّهنّ الغرانيق[2] العلى وإنّ شفاعتهنّ لترتجى وكانوا يقولون (هن) بنات الله عز وجل وهنّ يُستشفَعن اليه فلما بعث رسوله صلعم أنزل عليه أَفرأيتم اللات والعزّى ومناةَ الثالثةَ الاخرى الكم الذكرُ وله الانثى تلك اذًا قسمة ضيزى إنْ هى الّا أسماآءٌ سمّيتُموها انتم وآبآؤكم ما انزلَ اللهُ بها من سلطان وكانت قريش قد جعلت[3] لها شعبا من وادى حراض يقال له سُقام يضاهون به حرمَ الكعبة وقد ذُكر سقام فى موضعه من هذا الكتاب وكان لهم منحر ينحرون فيه هداياهم يقال له الغبغب وقد ذكر فى موضعه ايضا وكانت قريش تخصّها بالاعظام فلذلك يقول زيد بن عمرو بن نُفَيل[4] وكان قد تألّه[5] فى الجاهلية وترك عبادتها وعبادة غيرها من الاصنام فقال فى ذلك

تركتُ اللاتَ والعُزّى جميعا	كذلك يفعل الرجلُ البصيرُ[6]
فلا العزّى ادين ولا آبنتَيْها[7]	ولا صنمَىْ بنى عمرو[8] ازورُ
ولا هبلا[9] ازور وكان ربّا	لنا فى الدهر اذ حلمى يسيرُ[10]

---

[1] Die Handschrr.: حريص. [2] Die Handschrr. lesen: العرانيق. Wie es scheint, ist dafür العذارى oder الرقارق zu lesen. [3] Die Handschrr.: خسمت. [4] Die Handschrr.: مَقْبَل. Vgl. über das richtige نُفَيْل *Ibn-Duraid* S. 84. *Ibn-Hišâm* S. 145. [5] Die Handschrr.: مالّه. [6] So *Šahrastâni* S. ۴۴۳, *Jâkût*: الجلد الصبور. [7] Die Handschrr.: ابيها. [8] Die Handschrr.: عَمّر. [9] *Ibn-Hišâm*: غَنْما, worüber am Rande des Cod. E. bemerkt wird: غنم صنم كان لهم. [10] So *Ibn-Hišâm*. *Jâkût*: خلمى صغيرُ.

وكانت سدنة العزى بنو شيبان بن جابر بن مُرّة بن عبس بن رفاعة بن الحارث بن عتبة بن سليم بن منصور وكانوا حلفآءَ بنى الحارث بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف وكان اخرَ مَن سدنها منهم دُبَيّة بن حرمى السلمى ٭ فلم تزل العزى كذلك حتى بعث الله نبيّه صلعم فعابها وغيرها من الاصنام ونهاهم عن عبادتها ونزل القران فيها فاشتدّ ذلك على قريش ومرض ابو أُحَيْحة سعيد بن العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف مرضَه الذى مات فيه فدخل عليه ابو لهب يعوده فوجده يبكى فقال له ما يُبْكيك يا ابا احيحة أمِن الموت تبكى ولا بُدّ منه فقال لا ولكنّى اخاف ألّا تعبدوا العزى بعدى فقال له ابو لهب ما عُبدتْ فى حياتك لاجلك ولا يُتْرَك عبادتُها بعدك لموتك فقال ابو احيحة الآن علمتُ أنّ لى خليفة واعجبه شدّة نصبه فى عبادتها ٭ قال ابو المنذر وكان سعيد بن العاص ابو احيحة يعتمّ بمكّة فاذا اعتمّ لم يعتمّ احدٌ بلون عمامته قال ابو المنذر حدثنى ابى عن ابى صالح عن ابن عباس رضه قال كانت العزى شيطانة تاتى ثلاث سمرات ببطن نخلة فلمّا فتح النبى صلعم بعث خالد بن الوليد رضه فقال له أئتِ بطن نخلة فانك تجد ثلاث سمرات فأعضد الاولى فاتاها فعضدها فأعضد الثالثة فاتاها فاذا بحلة[1] نافشة شعرها واضعة يديها على عاتقها تصرف بانيابها وخلفها دُبَيّة بن حرمى السلمى الشيبانىّ وكان سادنَها فلمّا نظر الى خالد قال

يا عُزّ[2] شدّى شدّة لا شَوَى لها[3] ... على خالد أَلْقِى الخمار وشمّرى

فانّكِ ان لم تقتلى اليوم خالدا ... فبُوءِى[4] بذلّ عاجل وتنصّرى

---

[1] Dies ist die Lesart aller Handschriften. Allem Anschein nach ist entweder ein Wort wie جِلْبِبح, تَخَمّر ausgelassen und in diesem Falle بُحلّة (pallio tecta) zu lesen, oder بحلّة, welches nach dem اذا المفاجأة nicht »pallio tecta« bedeuten kann, ist selbst verderbt aus einem Wort, welches dieselbe Bedeutung wie تخمر hat. [2] Die Handschrr. عُزّى. Die durch das Metrum bedingte richtige Lesart عُزّ hat *Ibn-Hišâm* S. ٨٣٩. [3] So *Ibn-Hišâm*. Die Handschrr. des *Jâkût*: لا بلدتى.

[4] Var. تبوءى.

فقال خالد كفرانك لا سبحانك انّى قد رأيتُ اللهَ اهانك ثم ضربها ففلق راسها فاذا هى حمّآءُ[a] ثم عضد الشجرة وقتل دبيّةَ السادن ٭ ثم اتى خالد النبىَّ صلعم فاخبره فقال تلك العزى ولا عُزّى بعدها للعرب انها لن تُعْبَد من بعد اليوم قال ولم يكن قريش بمكة ومَن اقام بها من العرب يعظّمون شيـًا من الاصنام اعظامَهم الْعُزّى ثم اللات ثم مناة فأمّا العزى فكانت قريش تخصّها دون غيرها بالهدية والزيارة وذلك فيما أظنّ لقربها منها وكانت ثقيف تخصّ اللات كخاصّة قريش الْعزى وكانت الاوس والخزرج تخصّ مناة كخاصّة هٰؤلاء الاخرين وكلّهم كانوا معظّما لعادهم ولم يكونوا يرون فى الخمسة الاصنام التى دفعها عمرو بن لحيّ وهى التى ذكرها الله تعالى فى القران حيث قال وَلَا تَذَرُنّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا كرأيهم فى هذه ولا قريبا من ذلك وظننتُ أن ذلك كان لبعدها منهم وكانت قريش تعظّمها وكانت غنى وباهلة يعبدونها معهم فبعث النبىّ صلعم خالد بن الوليد فقطع الشجرة وهدم البيت وكسر الوثن ٭

[a] Die Handschr.: حمّمة, eine Femininalform analog der bereits von Flügel in der Vorrede (S. XVI) zu seiner Ausgabe des Ḳutlûbugá notirten Form: الاولة für الاولى





Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.



